AZ-ZAHRA MEDIA SOCIETY

Dr. Danial, M.Ag.

EPISTEMOLOGI INTEGRATIF-INTERDISIPLINER HUKUM ISLAM

(Studi Kritis terhadap Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Audah)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTANAH NAHRASIYAH

LHOKSEUMAWE

EPISTEMOLOGI INTEGRATIF-INTERDISIPLINER HUKUM ISLAM

(Studi Kritis terhadap Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Audah)

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta Pasal 1

Hak cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Ketentuan pidana Pasal 113

(1) Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf i untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

EPISTEMOLOGI INTEGRATIF-INTERDISIPLINER HUKUM ISLAM

(Studi Kritis terhadap Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Audah)

Dr. Danial, M.Ag.

AZ-ZAHRA MEDIA SOCIETY

EPISTEMOLOGI INTEGRATIF-INTERDISIPLINER HUKUM ISLAM
(Studi Kritis terhadap Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Audah)

Penulis:
Dr. Danial, M.Ag.

ISBN:
978-623-09-2731-7

Desain Cover:
Tim Kreatif Az-Zahra Media Society

Cetakan Pertama:
Desember 2022

Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh buku ini
tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

PENERBIT:
AZ-ZAHRA MEDIA SOCIETY
Anggota IKAPI No. 075/SUT/2023
Jl. HM. Harun No. 8, Percut, Deli Serdang – Sumatera Utara 20371
Email: zahramedia.society@gmail.com
http://azzahramedia.com

Kata Pengantar

بسم الله الرحمن الرحيم

Alhamdulillah, akhirnya buku ini selesai juga ditulis. Hasrat untuk menulis buku Epistemologi Integratif-Interdisipliner Hukum Islam (Studi Kritis Terhadap Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Audah) sudah lama mengingat Beliau adalah salah satu tokoh intelektual muslim kontemporer yang amat tersohor di dunia Islam maupun Barat terutama dalam bidang Maqasid Syariah.

Dengan tuntasnya penulisan naskah buku ini, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak. *Pertama*, kepada jajaran pimpinan IAIN Lhokseumawe, khususnya Dekan Fakultas Syariah dengan segenap jajarannya. *Kedua* kepada Dr. Munawar Rizki, Lc., M.Sh. atas bantuan menuntaskan persiapan penerbitan buku ini serta para tendik dan teman sejawat di Lingkungan IAIN Lhokseumawe

Teristimewa, ucapan terimakasih yang tak terhingga kepada isteriku tercinta Sri Afrianti, S.Psi., M.Pd., khususnya atas kesetiaan, dukungan, kesabaran, dan kesediaan menghidangkan kopi panas dan santapan makanan lezat setiap aku duduk di hadapan laptopku. Kepada anakku tercinta Almas Salwana dan Haura Maiza, terimakasih atas dukungan kalian dan mohon maaf atas waktu kalian yang tersita untuk penulisan buku ini. Ucapan yang sama juga ditujukan kepada ibu mertua Rosmawati, yang "mengamankan" anak-anak setiap mereka mencoba menggoda dan kepada bapak mertua (alm) Rusli Usman. Ucapan yang sama juga berlaku bagi Kakanda (Alm) Faisal Ridha, S.Ag., MM, Adinda Musnahayati, S.Pd.I., Farizal, M.Pd., Fauzan, S.Pd., (Alm) Iqbal. Untuk kakek dan nenekku (alm & Almh) terima kasih ini juga kupersembahkan.

Takdhim dan terima kasih yang melampaui siapa saja selain Allah dan Rasul adalah ibunda (almh) tercinta Nurhayati dan

ayahanda (alm) tersayang Murdani Ahmad. Mereka telah membesarkanku dalam dekapan penuh kehangatan, belaian yang sarat kasih sayang, pendidikan berhias kelembutan, ketelatenan, kesungguhan, kejuangan, dan kedisiplinan. Di bawah pohon kehidupan mereka yang kokoh dan rindang aku dibina, dan dengan purnama jiwa mereka cahaya masa depanku ditata. Dengan penuh rasa hormat dan terima kasih tak pernah terlupakan kepada para guru yang telah memberikan ilmu tentang *alif ba ta* hingga para dosen yang membuka wawasan dan memperluas cakrawala.

Buku yang berada di tangan pembaca ini bukanlah karya yang sempurna. Karena itu, sangat diharapkan masukan dan kritikan konstruktif dari pembaca untuk penyempurnaan. Akhirnya, kepada Allah Swt., Aku memohon agar rahmat dan *inayah*-Nya senantiasa menghiasi hidup kita semua. Amin….

Lhokseumawe, 1 Desember 2022

Danial

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

DAFTAR ISI vii

BAB I EPISTEMOLOGI 1
A. Problematika Awal 1
B. Urgensi Epistemologi Integratif – Interdisipliner dalam Perspektif Jasser ‘Audah 4
C. Isu-Isu Terdahulu 5

BAB II PERSPEKTIF TEORITIK 13
A. Teori Varian Pemikiran dan Model Epistemologi 13
B. Integrasi Ilmu 15

BAB III PEMIKIRAN MAQASID SYARIAH JĀSSER ‘AUDAH 19
A. Biografi Singkat Jāsser ‘Audah 19
B. Dasar Rekonstruksi Epistemologis Integratif – Interkonektif 22
C. Historis Perkembangan *Maqāsid al-Syarī’ah* 42
D. *Maqāsid al-Syarī’ah* sebagai Epistemologi Hukum Islam dalam Pendekatan Sistem 50
E. Studi Kritis terhadap Epistemologi Hukum Islam Jāsser 85

BAB IV IMPLEMENTASI 95
A. Kesimpulan 95
B. Rekomendasi 97

DAFTAR PUSTAKA 100

BIOGRAFI PENULIS

Rektor beserta Sivitas Akademika
UIN Sultanah Nahrasiyah Lhokseumawe
Mengucapkan
Selamat
Hari Lahir ke 100
NAHDLATUL ULAMA
100th masehi
Nahdlatul Ulama ١٠٣ H
Mengawal Indonesia Merdeka
Menuju Peradaban Mulia
Prof. Dr. Danial, M.Ag
Rektor UIN Suna Lhokseumawe
Humas uinsuna.official | www.uinsuna.ac.id

BAB I
EPISTEMOLOGI

A. Problematika Awal

Penelitian dan kajian tentang hubungan ilmu dan agama di Indonesia sangat jarang dilakukan. Meskipun dilakukan masih bersifat sporadis atau parsial, tidak utuh, komprehensif, dan integral. Padahal studi tentang hubungan ilmu dan agama, khususnya Islam sangat penting karena 2 (dua) alasan. Pertama, hingga kini ilmu dan agama dalam hal ini Islam di Indonesia masih ditempatkan dalam posisi konflik atau paling maju pada level dialog, belum sampai pada taraf integrasi. Kedua, dalam konteks ilmupun masih terdapat dikotomi antara ilmu atau khazanah keIslaman dan ilmu sekuler (sains Barat). Konflik dan dikotomi semacam ini terjadi dalam berbagai bidang keilmuan, termasuk keilmuan hukum Islam. Akibatnya, studi hukum Islam lebih bersifat preskriptif atau bagaimana hukum Islam seharusnya dan minimnya studi hukum Islam deskriptif atau bagaimana hukum Islam senyatanya.

Dalam situasi seperti ini, hukum Islam kering dari dinamika dan kemampuan memecahkan berbagai masalah kontemporer. Hal ini disebabkan salah satunya oleh keengganan ilmuan hukum Islam (fuqaha) untuk menggunakan ilmu sosial, humaniora, dan alam sebagai perspektif untuk memahami problematika hukum Islam mutakhir. Tidak mengherankan jika rumusan atau produk hukum yang dihasilkan belum mampu mewujudkan visi sejati hukum

Islam, bahkan bertentangan dengan visi (*maqāṣid asy-syarī'ah*) dan misi hukum Islam itu sendiri. Persoalan pokoknya terletak pada aspek filosofis-fundamental yakni problem epistemologi. Memahami dan menganalisis ayat-ayat dan hadis hukum di era global tidak memadai dengan menggunakan paradigma atau epistemologi abad tengah. Dengan demikian, untuk keluar dari lilitan persoalan ini, meniscayakan rekonstruksi epistemologi hukum Islam yang integratif dan interdisipliner dengan menjadikan *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak hanya sebagai aksiologi hukum melainkan juga epistemologi hukum Islam.

Secara historis, ada banyak ahli yang telah mencoba melakukan pembaruan epistemologi (metode pemahaman hukum Islam) berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah,* mulai era tradisional, modern, maupun post-modern dengan berbagai variannya. Di era tradisional upaya ini sudah digagas oleh Al-Juwainī, Al-Ghazālī, Al-Syāṭibī, dan 'Izuddīn 'Abd Al-Salām. Di era modern upaya ini ditawarkan oleh M. 'Abduh, M. Yūsuf Al-Qardhāwī, M. Ṭāhhir Ibn 'Asyūr, dan Muhammad Al-Sadr. Sementara di era post-modern pembaruan epistemologi hukum Islam dilakukan oleh M. Syahrūr, Ḥasan Ḥanafī, Naṣr Ḥamid Abū Zaid, Ebrahīm Moosa, Farīd Esack, Abdullah Sa'ed, dan 'Abd Al-Karīm Sorous.

Hasil kajian mereka, terutama era tradisional dan modern dipandang mampu untuk memecahkan masalah hukum Islam di era masing-masing, akan tetapi belum memadai untuk memecahkan problematika hukum Islam post-modern atau kontemporer. Sedangkan hasil kajian ahli hukum Islam di era post-modern sudah lebih progresif untuk menyelesaikan berbagai problem kontemporer. Akan tetapi memiliki kerancuan filosofis atau epistemologis dalam konteks integrasi antara khazanah keilmuan Islam dan ilmu pengetahuan modern atau dalam skopa yang lebih luas integrasi ilmu dan agama.

Dalam konteks pemikiran di atas, maka studi terhadap tokoh sekaligus pemikiran Jāsser ‘Audah tentang *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagai epistemologi integratif-interdisipliner menemukan titik urgensitasnya. Ada 4 (empat) argumentasi yang dapat diajukan berkaiatn dengan pentingnya studi terhadap pemikiran Jāsser ‘Audah. Pertama, karena ia hidup di tengah pergulatan dan perubahan sosial yang dahsyat sekarang ini. Perubahan sosial tersebut telah melahirkan berbagai persoalan yang membutuhkan pemecahan komprehensif dan integratif, terutama berkaitan dengan hokum Islam. Kedua, karena Jāsser ‘Audah berasal dari benua Eropa, tetapi memiliki tradisi keilmuan Islam yang kuat dan mendalam. Karena itu, ia dipilih untuk merepresantikan aspirasi intelektual minoritas Muslim yang hidup dalam dunia baru di tengah mayoritas non-Muslim. Ia hidup, berinteraksi, berprilaku, dan menghadapi berbagai persoalan global yang tidak menunggu putusan atau fatwa hukum Islam dari negara mayoritas non-Muslim. Ketiga, karena ia mampu mendialogkan dua paradigma berpikir, yaitu khazanah pemikiran keIslaman (fikih) dengan studi Islam yang memanfaatkan sains modern berupa ilmu sosial, alam, dan kemanusiaan kontemporer sebagai pisau analisis dan metode berpikir ke-Islamannya.[1] Keempat, karena karya dan pemikiran Jāsser ‘Audah masih luput dari kajian ilmuan hukum Islam kontemporer, bahkan ia belum dikenal oleh banyak ilmuan hukum Islam Indonesia. Padahal pemikiran dan gagasannya sangat konstributif bagi upaya pengembangan hukum Islam, terutama dalam memecahkan berbagai problem keumatan di era sekarang ini.

[1]Muhammad Amin Abdullah, “Mempertautkan *‘Ulūm al-Dīn*, *al-Fikr al-Islamī,* dan *Dirāsah Islāmiyyah;* Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam Marwan Sarijo (Ed.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam; Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), hal. 261-298.

B. Urgensi Epistemologi Integratif – Interdisipliner dalam Perspektif Jasser 'Audah

Problematika yang telah dipaparkan di awal, membawa kita pada persoalan pokok yang akan dibahas dalam buku ini, antara lain:

1. Kenapa hukum Islam membutuhkan konstruksi epistemologi integratif-interdisipliner dalam menghadapi tantangan global?
2. Bagaimana historisitas perkembangan *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam perspektif Jāsser 'Audah?
3. Bagaimana konstruksi *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai epistemologi integratif-interdisipliner hukum Islam dalam menghadapi globalisasi menurut Jāsser 'Audah?

Adapun tujuan yang diharapkan dari buku ini adalah:

1. Untuk menemukan dan menjelaskan kenapa hukum Islam membutuhkan konstruksi epistemologi integratif-interdisipliner di era global.
2. Untuk menjelaskan dinamika perkembangan *maqāṣid asy-syarī'ah* menurut Jāsser 'Audah.
3. Untuk menjelaskan bagaimana konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai konstruksi epistemologi integratif-interdisipliner hukum Islam dalam menghadapi era global menurut Jāsser Audah.

Buku ini memiliki signifikansi ganda, yaitu signifikansi teoretis dan praktis. Secara teoretis buku ini memberikan konstribusi baru tentang konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak sebagai konsep atau teori yang memiliki implikasi personal-komunal sebagaimana pernah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya, melainkan memiliki implikasi sistemik-institusional. Implikasi yang disebut terakhir sangat urgen dan relevan dengan sistem negara modern yang berbentuk *nation state* (Negara bangsa). Secara

normatif-konsepsional penelitian ini tidak hanya memperkenalkan ilmuan mutakhir bidang filsafat hukum Islam baru, melainkan juga mengungkapkan gagasan Jasser ‘Audah sebagai *Fresh Ijtihad* di tengah kebekuan paradigma dan mengeringnya pendekatan dalam studi hukum Islam di dunia Muslim pada umumnya dan di tanah air pada khususnya.

Sedangkan secara praktis, buku ini akan bermanfaat untuk menyusun perencanaan pembangunan bangsa yang berbasis visi dan misi syari’at Islam. Sehingga, konsep *maqāṣid asy-syarī’ah* ini menjadi lebih *applicable* dalam menata kehidupan masyarakat dengan kehidupan dan tata pemerintahan modern. Jika kajian ulama sebelumnya menjadikan *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagai aksiologi hukum Islam dengan kajian yang bersifat normatif-teoretis-konsepsional, maka Jasser ‘Audah menjadikan *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagai epistemologi hukum Islam yang dipadukan dengan pendekatan sistem.

C. Isu-Isu Terdahulu

Sepanjang penelusuran penulis ditemukan bahwa dalam sejarah studi hukum Islam terdapat beberapa penelitian dan tulisan ulama atau ilmuan Muslim berkaitan dengan isu *maqāṣid asy-syarī’ah*. Diantaranya yang dapat mewakili semua kajian tersebut akan dikemukakan di bawah ini.

‘Abd al-Mālik al-Juwaini dalam 2 (dua) karyanya masing-masing *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* dan *Giyā al-Umām* merupakan peletak dasar teori *maqāṣid asy-syarī’ah*. Buku pertama menfokuskan kajiannya tentang teori jenjang kebutuhan dasar yang meliputi; *al-ḍarūrāt* (kebutuhan niscaya), *al-hājāt al-‘āmmah* (kebutuhan-kebutuhan publik), *al-Makrūmāt* (tindakan moral), *al-mandūbah* (anjuran-anjuran), dan apa yang tidak dapat

dikembalikan kepada maksud yang spesifik.[2] Sementara buku keduanya mengajukan hipotesa tentang keadaan di mana dunia kosong dari para ulama dan mazhab hukum Islam. Karena itu, ia menyarankan bahwa satu-satunya cara untuk menyelamatkan Islam dan dunia adalah dengan membangun kembali hukum Islam dari dasarnya yakni *al- maqāṣid*, menuju puncaknya berupa aturan-aturan dengan berpijak pada prinsip-prinsip fundamental yang melandasi dan mengayomi segenap aturan hukum. Prinsip-prinsip fundamental yang dimaksud Al-Juwaini adalah kemudahan, menyedikitkan beban, dan permusyawaratan (partisipasi).[3]

Konsep *maqāṣid* yang diintrodusir Al-Juwainī, lalu dikembangkan oleh muridnya Abu Ḥamīd Al-Ghazālī dalam kitab *al-Mustasyfā min 'Ilm al-Uṣūl.* Dalam karyanya ini, ia berhasil merumuskan konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* yang wajib dilestarikan oleh umat Islam yang dikenal dengan *maqāṣid al-khamsah* (lima tujuan syari'ah), yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[4] Kelima tujuan syari'ah di atas bersifat hirarkhis, sehingga jika terjadi pertentangan dalam penerapan antar kebutuhan di atas, maka kebutuhan yang urutannya lebih tinggi harus diprioritaskan ketimbang kebutuhan yang lebih rendah.[5] Meskipun begitu, Al-Ghazālī menganggap bahwa *maqāṣid* tersebut merupakan hasil intepretasi manusia terhadap Al-Qur'an dan Hadis, bukan bagian dari Al-Qur'an dan hadis yang harus diterapkan sebagaimana arahan syari'ah yang jelas dan nyata. Kedua pemikir

---

[2]'Abd al-Mālik al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh,* (Mansūrah: al-Wafā, 1998), II, hal. 621-622.

[3]_____, *Giyāth al-Umām fi Iltiyāth al-Ẓulām,* (Qatar: Wazārah al-Sū'u al-Dīniyyah, 1400 H), hal. 434.

[4]Abū Ḥamid Al-Ghazālī, *al-Mustasyfā min 'Ilm al-Uṣūl,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H), hal. 258.

[5]*Ibid.,* hal. 265.

di atas mewakili kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* di era tradisional-klasik.

Kajian terhadap konsep *maqāṣid* yang lebih rinci dikemukakan oleh Abū Ishāq Al-Syāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah.* Dalam kitab ini ia memberikan porsi yang besar terhadap kajian *maqāṣid asy-syarī'ah.* Ada 3 (tiga) pokok pikiran yang dikemukan al-Syāṭibi dalam karyanya ini. Pertama, bahwa syari'at Islam itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia dunia dan akhirat. Jadi Allah SWT mensyari'atkan hukum-hukum adalah untuk kemaslahatan hamba.[6] Kedua, ia membagi *maqāṣid* kepada 2 (dua), yaitu *al-maṣāliḥ al-dunyawiyyah* (kemaslahatan duniawi) dan *al-maṣāliḥ al-ukhrawiyyah* (kemaslahatan ukhrawi). al-Syāṭibi mengembangkan teori *al-maqāṣid* melalui 3 (tiga) transformasi penting yaitu; (1) dari *al-maqāṣid* sebagai kemaslahatan lepas kepada asas-asas hukum; (2) *al-maqāṣid* dari hikmah dibalik aturan kepada dasar aturan; dan (3) *al-maqāṣid* dari ketidak tentuan kepada keyakinan.[7]

Ketiga pemikir di atas mewakili kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* di era tradisional-klasik. Al-Juwainī merupakan peletak pertama teori perjenjangan kebutuhan publik, Al-Ghazālī merumuskan hirarkhi tujuan syari'at, sedangkan al-Syāṭibī mengkonsepsikan *al-maqāṣid* sebagai asas hukum Islam.

Generasi pasca al-Syāṭibi yang menulis secara khusus tentang *Maqāṣid asy-Syarī'ah* adalah Muḥammad Ṭahhir Ibn 'Āsyūr dalam karyanya *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah.* Ibn

[6]Abū Isḥāq al-Syāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.), I, hal. 21; Lihat juga Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid asy-Syarī'ah menurut al-Syāṭibī*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hal. 73.

[7]al-Syāṭibī., *al-Muwāfaqāt…* II, hal. 6 dan 25.

‘Āsyūr mewakili pemikir *al-maqāṣid* di era modern. Ada 3 (tiga) ide pokok yang dikupas Ibn ‘Āsyūr dalam buku ini. Pertama, penjelasan tentang metode dan langkah-langkah dalam menetapkan *al-Maqāṣid.*[8] Kedua, tujuan makro syari’at Islam.[9] Ketiga, tujuan khusus syari’at yang meliputi aspek mu’amalah, *tabarru’,* peradilan dan kesaksian, serta jinayah (hukuman).[10] Dalam segenap pembahasannya, Ibn ‘Āsyūr sudah beranjak dari epistemologi tradisional para pendahulunya menuju paradigma atau epistemologi modern.

Di era post-modern, kajian tentang epistemologi hukum Islam berkembang pesat. Di antara ilmuan post-modern yang menawarkan rekonstruksi epistemologi hukum Islam di era global adalah Muḥammad Syahrūr dan Naṣr Ḥamid Abu Zaid. Syahrūr menawarkan teori ḥudūd sebagai epistemologi kajian hukum Islam dan ilmu pengetahuan alam sebagai pendekatan. Sementara Abu Zaid menawarkan teori tekstualitas Al-Qur’an dengan metode analisa ilmu pengetahuan kontemporer yakni sastra dan bahasa.

Di tanah air Indonesia, kajian tentang epistemologi hukum Islam dan *Maqāṣid asy-Syarī’ah* juga sudah muncul dalam bentu tesis dan disertasi. Meskipun belum begitu banyak dari segi kuantitas dibandingkan dengan studi fikih dan praktek hukum Islam lainnya. Di antaranya adalah Asafri Jaya Bakri, Abdul Mughits, dan Duski Ibrahim.

Asafri Jaya Bakri dalam disertasi yang dicetak menjadi buku *Konsep Maqāṣid asy-Syarī’ah* menurut Al-Syatibi, melakukan studi terhadap konsep *Maqāṣid asy-Syarī’ah* Al-Syatibi dan urgensitasnya dengan ijtihad hukum Islam kontemporer.

---

[8]Muḥammad Ṭāhhir Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah,* (Tunisia: Dār al-Suḥn li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2006), hal. 9-16.

[9]*Ibid.,* hal. 47-48.

[10]*Ibid.,* hal. 181-206.

Problematika ummat Islam kontemporer menurutnya membutuhkan pengembangan metode memahami hukum Islam berbasis *Maqāṣid asy-Syarī'ah*. Karena jumlah ayat Al-Qur'an terbatas, sementara intensitas dan kuantitas persoalan tidak terbatas.[11]

Jika Bakri menemukan konsep *Maqāṣid asy-Syarī'ah* dan urgensitasnya dalam pengembangan metode ijtihad di era kontemporer, maka Duski Ibrahim menemukan metode *istiqrā' al-Ma'nawi* sebagai alternatif dalam menetapkan hukum Islam kontemporer. Karena metode ini melibatkan unsur-unsur nash hukum dan realitas empirik sekaligus dalam proses penarikan suatu kesimpulan hukum. Melalui metode ini dapat menghasilkan hukum Islam yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang berkembang secara dinamis, tanpa mengabaikan nash-nash hukum universal sebagai landasannya.[12]

Abdul Mughits dalam *Kritik Nalar Fikih Pesantren* mengetengahkan bagaimana pengembangan metodologi hukum Islam dalam institusi pendidikan pesantren di Jawa Timur, khususnya Ploso, Situbondo, dan Lirboyo. Ketiga pesantren ini memiliki karakter penerapan epistemologi hukum Islam yang relative berbeda satu sama lain. Pesantren Ploso dan Situbondo masih mempertahankan pola fikih mazhabi dan belum berani menerapkan epistemologi hukum Islam dalam memahami dan mengembangkan pemikiran fikih. Karena menurut mereka penerapan epistemologi (*uṣūl*) identik dengan ijtihad dan untuk melakukan ijtihad memerlukan kualifikasi tertentu yang tidak mungkin dimiliki oleh ulama yang ada sekarang. Karena itu,

[11]Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid asy-Syarī'ah menurut Al-Syatibi*, Cet. I, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hal. 154-168.

[12]Duski Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Islam; Membongkar Konsep Al-Istiqrā' al-Ma'nawi Asy-Syāṭibi*, Cet. I, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hal. 261-263.

menurut mereka pintu ijtihad sudah tertutup. Bereda dengan kedua pesantren di atas, Lirboyo memiliki benih-benih pengembangan fikih manhaji, sehingga proyek pengkajian *us̲ūl al-Fiqh* di pesantren ini mendapat porsi yang besar.[13]

Hasil penelitian mutakhir tentang *Maqās̲id asy-Syarī'ah* adalah disertasi Jabbar Sabil tentang *Maqās̲id al-Khalqi* di bawah tajuk Validitas *Maqās̲id al-Khalqi*; kajian terhadap Pemikiran Al-Ghazali, Al-Syatibi, dan Ibn 'Asyur. Menurut Jabbar ditemukan kekurangan dalam kajian modern terhadap *Maqās̲id asy-Syarī'ah*, karena masih berpijak kepada ayat-ayat qauliyyah. Ia mengintrodusir ayat-ayat *kauniyyah* (realitas empirik) sebagai salah satu sumber hukum Islam untuk menutupi kekurangan yang dimiliki oleh berbagai kajian *Maqās̲id* sebelumnya.[14]

Berbeda dengan penelitian sebelumnya, penelitian ini menfokuskan kajiannya tentang pemikiran *maqās̲id al-syarī'ah* Jasser 'Audah sebagai epistemologi hukum dalam pendekatan sistem. Dengan demikian, perbedaan kajian ini terletak pada 3 (tiga) hal, yaitu (1) tokoh yang dikaji yaitu Jasser 'Audah; (2) obyek kajian adalah *maqās̲id al-syarī'ah* sebagai epistemologi hukum Islam, bukan sebagai aksiologi hukum Islam sebagaimana beberapa kajian terdahulu; dan (3) pendekatan yang digunakan Jasser yang menjadi focus kajian ini adalah pendekatan sistem.

Buku ini merupakan ranah filsafat hukum Islam, khususnya pemikiran Jāsser 'Audah tentang *maqās̲id al-syarī'ah* sebagai epistemologi Hukum Islam dalam pendekatan sistem. Data primer penelitian ini adalah karya Jāsser 'Audah *Maqās̲id al-Syarī'ah As*

[13]Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren,* Cet. I, (Jakarta: Kencana, 2008), hal. 324-325.

[14]Jabbar Sabil, "Validitas *Maqās̲id al-Khalqi*—: Kajian terhadap Pemikiran Al-Ghazālī, Al-Syāt̲ibī, dan Ibn 'Asyūr tentang Maqās̲id al-Sarī'ah," Disertasi IAIN Ar-Raniry Banda Aceh tidak dipublikkasikan, 2013.

Philosophy of Islamic Law; A System Approach. Selain itu, karya Jāsser lainnya yang relevan seperti *Fiqh al- Maqāṣid, Fahm al-Maqāṣid, Maqāṣid al-Syarī'a; Dalīlun li al-Mubtadi'īn,* dan beberapa tulisan lain tentang Jāsser. Sementara data sekundernya adalah literatur yang berkaitan dengan tema *maqāṣid al-syarī'ah* atau *Uṣūl al-Fiqh,* baik karya yang ditulis para ulama di era klasik (Abu Ḥamid Al-Ghazālī, Abu Isḥāq Asy-Syāṭibī, dan 'Izud al-Dīn ibn 'Abd al-Salām), modern (di antaranya Muḥammad Ṭāhhir ibn 'Asyūr dan Muḥammad Yūsuf al-Qarḍāwī), maupun kontemporer (di antaranya Muḥammad Syahrūr, Ḥasan Ḥanafī 'Abd al-Karīm Sorus). Buku ini juga dikuatkan dengan data pendukung dari literatur tentang filsafat ilmu, epistemologi hukum Islam, dan integrasi ilmu. Pengumpulan data yang penulis lakukan melalui telaah pustaka atau kajian dokumen. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis-sosiologis dan filosofis.

Pendekatan historis-sosiologis digunakan untuk menjawab pertanyaan kenapa hukum Islam membutuhkan konstruksi epistemologi integratif-interdisipliner dalam menghadapi tantangan global dan bagaimana deskripsi historisitas perkembangan konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* menurut Jāsser. Sedangkan pendekatan filosofis digunakan untuk memahami bagaimana konstruksi *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai epistemologi integratif-interdisipliner hukum Islam dalam menghadapi globalisasi menurut Jāsser. Metode analisa data yang digunakan untuk menjawab pertanyaan penelitian yang diajukan menggunakan metode analisa dialektis dan deskriptif-analitik. Metode analisa dialektis dioperasionalkan untuk mempertanyakan terus-menerus setiap pokok pikiran yang diajukan Jāsser dalam karyanya. Sementara metode analisa deskriptif dipakai untuk menggambarkan secara detail konstruksi pemikiran Jāsser

tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai metode atau epistemologi hukum Islam dalam pendekatan sistem. Karena setiap pemikiran tokoh memiliki kelebihan dan kekurangan, maka untuk mendapatkan pemahaman mendalam dan *clear understanding* dibutuhkan analisa kritis-intepretif terhadap karya Jāsser.

Setelah proses analisa data selesai dilakukan, lalu akan ditarik kesimpulan sebagai hasil temuan dalam buku ini. Penarikan kesimpulan dilakukan secara abduktif, dimana ada penarikan kesimpulan yang dilakukan secara induktif di satu sisi dan deduktif di sisi lain.

BAB II
PERSPEKTIF TEORITIK

Dalam menjawab pertanyaan penelitian yang menjadi fokus kajian ini diperlukan perspektif teoretik. Perspektif teoretik tidak dimaksudkan untuk diverivikasi, melainkan sekedar memberikan landasan berpijak dalam menjawab pertanyaan penelitian, sehingga dapat memberikan rambu dalam memetakan dan memahami fokus kajian yang akan dilakukan. Dalam konteks kepentingan penelitian ini, penulis akan menggunakan 2 (dua) teori, yaitu teori varian pemikiran dan model epistemologi yang diintrodusir Abdullah Saed dan teori integrasi ilmu hasil modifikasi beberapa ahli.

A. Teori Varian Pemikiran dan Model Epistemologi

Menurut Abdullah Saed ada 6 (enam) varian pemikiran keagamaan dan model epistemologi, yaitu (1) *the Legalist-Traditionalist;* (2) *the Theological-Puritans;* (3) *the Political-Islamist;* (4) *the Islamist-Extremists;* (5) *the Seculer Muslims;* dan (6) *the Progressive-Ijtihadists.*[1]

The Legalist-Traditionalist adalah varian pemikiran keagamaan yang menitik beratkan pada hukum-hukum yang diintepretasikan dan dikembangkan oleh para ulama pra-modern.

[1]Abdullah Saed, *Islamic Thought; An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), hal. 142-150; Lihat juga klasifikasi yang dilakukan oleh Tariq Ramadhan, *Western Muslims and The Future of Islam,* (New York: Oxford University Press, 2004), hal. 24-28.

Pola pemikiran keIslaman model ini dalam intepretasi sumber ajaran memiliki kecenderungan kepada pola penalaran *bayāni* atau pendekatan *grammatical-linguistic*. Produk keilmuan hasil pemikiran dengan varian ini bersifat normatif-literalistik.

The Theological-Puritans adalah varian pemikiran keIslaman yang menfokuskan diri pada dimensi etika dan dokrin Islam. Kebijakan pemerintah Kota Lhokseumawe yang mengatur tentang *ngakang style* adalah salah satu bentuk pemikiran ke-Islaman yang lahir dari rahim varian pemikiran seperti ini.

The Political-Islamist adalah varian pemikiran keIslaman yang memiliki kecenderungan kepada aspek politik Islam dengan visi akhir mendirikan Negara Islam. Corak berpikir jenis ini termanifestasi dalam prilaku perjuangan tokoh dan para pengikutnya dalam hasrat untuk mengIslamkan system politik dan pemerintahan. Di antara sampel yang mewakili varian pemikiran keIslaman ini adalah Front Pembela Islam (FPI), HIzbut Tahrir Indonesia (HTI), dan sejenisnya.

The Islamist Extremists adalah corak pemikiran keagamaan yang cenderung menggunakan kekerasan dalam melawan setiap individu dan kelompok yang diposisikan sebagai musuh, baik Muslim maupun non-Muslim. Varian pemikiran ini dikenal juga dengan sebutan "Islam garis keras".

The Seculer Muslims adalah varian pemikiran keIslaman yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi, karena itu tidak perlu campur tangan Negara. Corak pemikiran ini dalam prakteknya menolak formalisasi syari'at Islam dan campur tangan Negara dalam persoalan yang menjadi ranah personal atau individual.

The Progressive-Ijtihadist adalah varian pemikiran keIslaman yang berupaya merekonstruksi ulang penafsiran terhadap ajaran Islam agar dapat menjawab kebutuhan dan problematika

umat. Pada posisi inilah kategori yang terakhir ini berada. Diantara karakteristik pemikiran keIslaman model terakhir ini adalah: (1) mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan dan problematika umat Islam saat ini; (2) mendukung perlunya *fresh ijtihad* dan penggunaan epistemologi baru dalam *ijtihad* memecahkan persoalan kekinian; (3) mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) berkeyakinan bahwa perubahan sosial baik dalam ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi, politik, atau teknologi harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) tidak mengikutkan dirinya pada dogmatisme dan dokrinisme hukum atau mazhab tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, Hak Asasi Manusia (HAM), dan hubungan harmonis antara Muslim dan non-Muslim.

Model epistemologi hukum Islam kontemporer dalam pandangan Abdullah Saed adalah berbeda dengan corak epistemologi tradisional. Penggunaan kesarjanaan dan epistemologi tradisional tetap ada dengan menempatkan nash-nash Al-Qur'an sebagai dasar berpijak. Namun metode penafsirannya telah integrasikan dengan penggunaan epistemologi baru yang melibatkan ilmu sosial, humaniora, dan filsafat kritis.

B. Integrasi Ilmu

Pada hakikatnya, teori integrasi Ilmu menjelaskan tentang bagaimana hubungan ilmu dan agama, dalam hal ini Islam. Menurut Ian Barbour ada 4 (empat) pola hubungan antara ilmu dan agama, yaitu konflik, independen, dialog, dan integrasi.[2] Dalam bentuk

[2]Ian G. Barbour, *Issues in Religion and Science,* (New York: Harper Torchbooks, 1966); lihat juga M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi

konflik hubungan ilmu dan agama diposisikan pada posisi saling berhadap-hadapan, dimana yang satu menegasikan yang lain. Dalam sejarah hubungan ilmu dan agama semacam ini pernah terjadi pada beberapa era dan dalam kalangan umat beragama Islam dan juga Kristen. Bagaimana konflik filsafat (filosof) dan ulama pada era kemunduran Islam memadai untuk menjelaskan bagaimana konflik tersebut berlangsung. Dalam tradisi di luar Islam, konflik hampir serupa terjadi antara ilmuan Galelio Galeli dengan pihak Gereja. Konflik terjadi akibat pengaburan batas-batas sains dan agama. Keduanya bersaing dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sama sehingga orang harus memilih salah satunya.

Pada fase selanjutnya hubungan ilmu dan agama bersifat independen, di mana agama berjalan dan berkembang sendiri di satu sisi, sedangkan ilmu pengetahuan berjalan sendiri di sisi lain. Keduanya ditarik garis pemisah untuk menunjukkan kontras atau independensi.[3]

Setelah hubungan ilmu dan agama dalam dua model di atas tidak membuahkan kemajuan apapun di kalangan umat beragama, maka muncul kesadaran untuk mendialogkkan antara keduanya. Dengan demikian, keduanya menaiki taraf hubungan untuk berkomunikasi dan saling memahami. Langkah ini didorong oleh hasrat psikologis yang kuat bahwa bagaimanapun bidang-bidang ilmu yang berbeda perlu dibuat koheren. Di sini implikasi teologis ilmiah ditarik ke wilayah teologis, tetapi bukan untuk membuktikan

---

Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi," makalah disampaikan dalam Seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Fakultas Syari'ah dan Hukum,* UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012.

[3]Zainal Abidin Bagir, "Bagaimana Mengintegrasikan Ilmu dan Agama", dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (Ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama; Intepretasi dan Aksi,* (Yogyakarta: Suka Press, 2005), hal. 22.

dokrin keagamaan, melainkan sekedar menafsirkan temuan ilmiah dalam rangka makna keagamaan guna memahami teologi dengan lebih baik. Dasarnya adalah keyakinan apa yang dikatakan sains mengenai alam memiliki relevansi dengan pemahaman keagaman kita.[4] Pada fase ini, hubungan ilmu dan agama memasuki pintu kemesraan dan keharmonisan.

Baru pada era modern muncul gagasan untuk meningkatkan keintiman hubungan ilmu dan agama dari taraf dialog ke jenjang integrasi. Hal ini berupaya untuk mengukuhkan sains beserta asumsi metafisisnya pada pandangan dasar agama mengenai realitas yang akhirnya berakar pada wujud yang disebut Tuhan. Di kalangan Muslim muncul beberapa tokoh yang mempelopori gerakan integrasi atau islamisasi ilmu, seperti Ziau al-Dīn Sadr,[5] Ismaīl Al-Faruqī,[6] Naquib Al-Attas, 'Abdullāh Sa'ed,[7] Mahdi Ghulsyanī,[8] Fazlurrahmān, M. Iqbāl, dan lainnya. Di Indonesia muncul tokoh yang menggerakkan proses islamisasi dan model integrasi ilmu, antara lain Mulyadi Kertanegara, Hanna Djumhana Bastamam, Kuntowijoyo, dan M. Amin Abdullah.[9] Para ilmuan sebagaimana

---

[4]*Ibid.*

[5]Ziau al-Dīn Sardar, *Hujjah Sains Islam,* terj. Abdul Latif Samian, (Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992).

[6]Ismaīl Raji Al-Faruqī, *Islamization of Knowledge; General Principles and Workplan*, (Virginia: IIIT, 1982).

[7]Sa'ed., *Islamic Thought…*hal. 152.

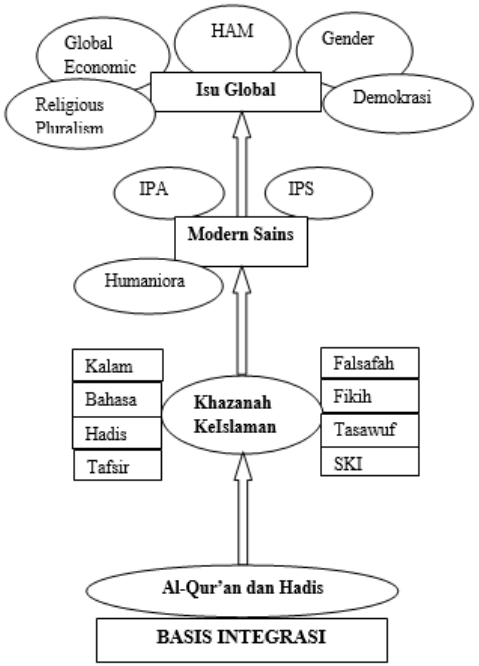
[8]Mahdi Ghulsyanī, *Filsafat Sains menurut Al-Qur'an,* terj. Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 1998).

[9]Lihat Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam; Menuju Psikologi Islami,* Cet. IV, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005); Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi, dan Etika,* Cet. I, (Jakarta: Teraju, 2004); Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik,* Cet. I, (Bandung: Mizan Pustaka, 2005); Lihat juga M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006); dan Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (Ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama; Intepretasi dan Aksi*, Cet. I, (Yogyakarta: Suka Press, 2005).

disebutkan tadi memperdebatkan model dan bentuk integrasi yang harus dilakukan. Setiap Ilmuan mempunyai tawaran masing-masing dengan kelebihan dan kekurangan yang melingkupinya.

Berdasarkan hasil modifikasi dari berbagai teori integrasi ilmu dan agama, maka dapat dikonstruksikan epistemologi integratif-interdisipliner hukum Islam. Konstruksi epistemologi integratif-interdisipliner terdiri dari prinsip utama atau basis integrasi, sumber ilmu, metode dan pendekatan, khazanah keIslaman, ilmu pengetahuan sosial, alam, dan humaniora, serta isu aktual-kontemporer. Konstruksi dimaksud dapat diperagakan sebagai berikut:

Bagan 1. Konstruksi Epistemologi Integratif - Interdisipliner



Sumber: Hasil Olah Data Penulis

BAB III
PEMIKIRAN MAQASID SYARIAH JĀSSER ‘AUDAH

A. Biografi Singkat Jāsser ‘Audah

Jāsser ‘Audah adalah *Associate Professor* di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional, yang berbasis di Dublin; anggota Dewan Akademik Institut Internasional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota Institut Internasional Advanced Sistem Research (IIAS), Kanada; anggota pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net. Ia memperoleh gelas Ph.D dari University of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph.D yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006.

Master Fiqh diperoleh dari Unversitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī’ah*) tahun 2004. Gelar BA diperoleh dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar BSc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt

Course Av., tahun l988. Ia memperoleh pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo.

Jāsser 'Audah adalah direktur sekaligus pendiri *Maqāṣid Research Center* pada Filsafat Hukum Islam di London, Inggris, dan menjadi dosen tamu untuk fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir, *Islamic Institute of Toronto*, Kanada dan Akademi Fikih Islam, India. Dia menjadi dosen mata kuliah hukum Islam, filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan kebijakan pada beberapa negara di seluruh dunia.

Dia adalah seorang kontributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikann Tinggi Inggris, dan telah menulis sejumlah buku, yang terakhir dalam bahasa Inggris, berjudul *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008. Tulisannya telah diterbitkan baik dalam bentuk buku, jurnal, maupun lainnya. Paling kurang 8 (delapan) buku dan ratusan tulisan dalam bentuk jurnal, tulisan media, kontribusi tulisan di buku, DVD, ceramah umum, dan jurnal *online* yang tersebar di seluruh dunia. Selain itu, banyak penghargaan yang telah ia terima.[1] Di antara karyanya yang lain adalah *Fiqh al-Maqāṣid, Fahm al-Maqāṣid, Maqāṣid al-Syarī'ah; Dalīlun li al-Mubtadi'īn, al-Ijtihād al- Maqāṣid; Majmū'ah al-Buḥuth,* dan *Introduction; Rethinking The basic Premises of Islamic Law for Minorities.*

Dari otobiograpi di atas jelas tergambar bagaimana kegelisahan akademik seorang Jāsser Auda ketika bergumul dalam

[1]Lebih jauh tentang Jāsser 'Audah dapat dilacak www.jasserauda.net dan juga www.maqasid.net . Jāsser 'Audah telah berkunjung dan memberi ceramah di fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, pada tanggal 12 September 2012 dan melaunching terjemahan bukunya ke dalam bahasa Indonesia yang berjudul *Maqasid bagi Pemula,* terjemahan Abd Mun'im, Suka Press, 2012.

persoalan *ijtihad* dan *jihad* berpikir untuk memperbaharui dan mengembangkan pemikiran *Kalam* dan teori hukum Islam tradisional.

Baginya, setiap klaim atau slogan yang menyatakan bahwa "pintu *ijtihad* tidak tertutup" maupun "membuka pintu *ijtihad* adalah merupakan suatu keharusan" sama-sama mengalami jalan buntu *(intellectual impasse*) karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan, khususnya dalam pengembangan dan pembaharuan kurikulum, silabi dan buku literatur standar yang digunakan dalam pendidikan Islam secara umum. Seperti Mohammad Syahrūr dari Syiria, dia adalah berlatar belakang pendidikan teknik/insinyur. Berbekal keahlian dalam dua bidang keilmuan, yaitu metode sains dan metode agama inilah ia ingin menyumbangkan keahlian dan keilmuannya untuk membantu rekan-rekannya yang menghadapi jalan buntu intelektual ketika hendak membuka pintu ijtihad.[2] Karir studi akademiknya pun ia rancang sedemikian terprogram sejak dari mulai menguasai bidang *Fiqh, Uṣūl al-Fiqh,* Hukum Islam, teori *Maqāṣid* sampai menguasai teori *Systems* yang biasa digunakan dalam wilayah sains dengan baik pada tingkat doktor (ijazah doktor pertama yang diperolehnya dari Kanada hanya untuk memantapkan keahliannya menguasai teori *Systems* dalam pengetahuan manusia). Sekumpulan pengetahuan dengan berbagai pendekatan inilah – dalam bahasa

[2]Uraian tentang autobiograpi Jāsser 'Audah sebenarnya dimaksudkan untuk menegaskan bahwa kebijakan "linearitas" dalam pengembangan ilmu pengetahuan banyak membantu dalam memecahkan kompleksitas kehidupan manusia, khususnya di era dahsyatnya perubahan sosial. Diperlukan dialog antara berbagai disiplin ilmu. Kebijakan linearitas dirasakan akan menjadi batu penghalang bagi kemajuan ilmu pengetahuan, khususnya, jika kebijakan tersebut dipahami secara sempit oleh pimpinan perguruan tinggi, lebih-lebih perguruan tinggi agama yang sejak awal memang sudah bersentuhan dengan isu-isu dan permasalahan sosial, kultural, politik, ekonomi, sains dan begitu seterusnya.

keilmuan sekarang disebut dengan pendekatan multidisiplin, interdisiplin dan juga transdisiplin - yang ia himpun untuk menunjang karir akademiknya yang telah lama ia idam-idamkan untuk membantu membuka kembali pintu ijtihad yang telah lama terbuka tapi tidak ada yang berani masuk**.** Baik oleh rekan-rekan seagamanya yang hidup di dunia mayoritas Muslim maupun minoritas Muslim yang hidup di negara-negara mayoritas non-Muslim di seluruh dunia. Kalau tidak dibuka dengan menggunakan kunci yang tepat, maka pintu tidak akan terbuka atau terbuka tetapi rusak. Baik dalam kondisi pintu tertutup maupun pintu rusak, keduanya akan berakibat kepada nasib umat Islam di seluruh dunia di era globalisasi seperti saat sekarang ini. Begitu kira-kira, kalau saya ingin membahasakan ulang keprihatinan Jāsser.

Adapun fokus pembahasan pemikiran Jasser 'Auda pada buku ini adalah tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah*[3] dalam pendekatan sistem ini merujuk kepada karya monumentalnya yaitu *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law; A System Approuch.*

B. Dasar Rekonstruksi Epistemologis Integratif-Interkonektif

Tidak ada yang dapat menyangkal jika dikatakan bahwa dalam 1 abad terakhir terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut 'Abdullāh Sa'ed, antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat

[3]Selanjutnya disebut MS saja.

literasi. Di atas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia *(human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction),* munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara *(equal citizenship*), belum lagi kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.[4]

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Us̲ūl al-Fiqh*, dikenal istilah *al-Thawābit* (hal-hal yang diyakini "tetap"/ tidak berubah) *wa al-Mutaghayyirāt* (hal-hal yang diyakini "berubah-ubah"/ tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai "*al-Thābit" wa "al-Muta<u>h</u>awwil".*[5] Sedang dalam pendekatan falsafah (*philosophy),* dikenal apa yang disebut "*Form*" *and "Matter*".[6] Belakangan di lingkungan khazanah

[4]Muhammad Amin Abdullah, ""Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi," makalah yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dan Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum,* Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 29 September 2012; Lihat juga Abdullah Saeed*, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach,* (New York NY: Routledge, 2006), hal. 1

[5]Adonis, *al-Thābit wa al-Mutahawwil: Bahth fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'Inda al-'Arab,*(London : Dār al-Sāqi, 2002).

[6]Menurut penelitian Josep van Ess, di sinilah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimūn* dan *Fuqahā* di satu sisi dan *Falāsifah* di sisi lain. "Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of *matter and form.* Definition as used by the *mutakallimūn* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things *(tamyīz).* One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was mean". Lebih lanjut Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology",

keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan fenomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir yang biasa disebut *General Pattern* dan *Particular Pattern.*[7] Logika berpikir filosofis ini, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya mencakup tiga lapis entitas, yaitu (1) *Ideo-fact*, yang mencakup *value*, nilai-nilai, *belief*, *thought*, ide dan *worldview* secara lebih umum; (2) *Socio-fact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk kelompok-kelompok, organisasi-organisasi, denominasi, sekte, paguyuban yang mempunyai *behaviour* (perilaku), *attitude* (sikap) dan membentuk pola-pola hubungan sosial yang kompleks; (3) *Arti-fact.* Representasi dan simbolisasi hubungan antara keduanya dalam dunia pisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), lembaga-lembaga sosial-keagamaan, ekonomi, budaya, benda-benda seni, alat-alat musik, obyek-obyek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *Ideo-fact* dan *Socio-fact.*[8]

---

dalam Issa J. Boullata (Ed**.),** *An Anthology of Islamic Studies***, (**Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, l992), tanpa halaman**.** Jāsser 'Audah menambahkan bahwa " … the jurists' method of *tamyiz* between conceps, whether essence-or description-based always resulted in defining every concept in relation to a 'binary opposite.' The popular Arabic saying goes : "Things are distinguished based on their opposites' (bizdiddiha tatamayyaz al-ashya')". Lihat Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 212.

[7]Richard C. Martin menyebut '*general pattern'* sebagai '*common pattern'* atau *the universals of human religiousness*. Lebih lanjut Richard C. Martin, (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Arizona: The University of Arizona Press, l985), hal. 8.

[8]Konsep ini saya kutip dari ceramah Tuti Herati di Denpasar, Bali dalam seminar Komisi Kebudayaan, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI).

Pertanyaannya adalah bagaimana logika berpikir tersebut dapat dioperasionalisasikan di lapangan ketika umat Islam menghadapi perubahan global yang begitu dahsyat? Bahkan nilai-nilai pun bergerak-berubah sesuai dengan perkembangan sosial dan kultural. Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalisasikannya di lapangan pendidikan, dakwah, hukum dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok (*Socio-fact*) telah terkurung dalam *preunderstanding, taqlīd-taqālid, habits of mind* yang telah dimiliki, membudaya dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu.

Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaharuan dan penyempurnaan serta benturan di sana sini, baik pada tingkat individu, lebih-lebih pada tingkat sosial. Seringkali alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda ini, yakni *Us̲ūl al-Fiqh* (agama*)* dan *Falsafah (*filsafat dan sains) bertentangan, berbenturan dan berseberangan.[9] Masih jauh dari upaya ke arah pengembangan menuju ke dialog dan integrasi.[10] Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak

[9]Amin., "Bangunan Baru Epistemologi…, hal.1.

[10]Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, parsial, tidak terprogram dan terencana. Jika Ian Barbour memetakan ada 4 pola hubungan antara keduanya, yaitu Konflik, Independen, Dialog dan Integrasi, maka yang banyak dijumpai sekarang, bahkan di perguruan tinggi sekalipun, adalah masih dalam tahapan Konflik atau paling maju adalah Independen. Belum sampai pada taraf Dialog apalagi Integrasi. Lebih lanjut Ian G Barbour**,** *Issues in Religion and Science*, (New York: Harper Torchbooks, l966), Juga Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey*, (New York: Random House, l987). Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Madkhāl ilā Falsafah al-'Ulūm: al-Aqlāniyyah al-Mu'āsirah wa Tatawwur al-Fikr al-Ilmy*, Cet. V, (Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah, 2002); juga Mohammad Shahrur, *Nahw Usūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah***,** (Damaskus: 2000).

berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil inilah yang menjadi topik sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan Islam kontemporer, termasuk di dalamnya hukum Islam, yang sedang dicoba rumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Muhammad Iqbal, dan para pemikir Muslim kontemporer seperti Muhammad Yusūf al-Qardāwī, Abdullah Sa'ed, dan Jāsser 'Audah. Jāsser hanya sebagai salah satu sampel tentang bagaimana ia merespon perkembangan dan perubahan yang berlangsung di era sekarang.

Mengangkat tema rekonstruksi Epistemologi keilmuan, termasuk di dalamnya hukum Islam di era negara-bangsa dan globalisasi dalam satu keutuhan pembahasan berarti harus ada kesediaan untuk mempertemukan dan mendialogkan antara kedua model entitas berpikir yang sulit di atas. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain. Kecuali, kalau topik pembahasan diubah menjadi hanya membicarakan salah satu di antara kedua tema tersebut. Di sini sulitnya mengangkat tema pembahasan seperti di atas, karena para pelaku di lapangan *(socio-fact*) harus bersedia mendialogkan, mendekatkan dan mempertemukan antara keduanya secara adil, proporsional dan bijak. Harus ada kesediaan dan mentalitas (*ideo-fact*) untuk saling '*take' and 'give'*, saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak dari salah satu dari keduanya. Tidak ada pula perasaan yang satu merasa ditinggal oleh yang lain. Oleh karenanya, perlu disentuh bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum, sekaligus bagaimana bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*Ulūm al-Dīn*). Ketika menyebut Epistemologi keilmuan hukum Islam dan *Ulūm al-Dīn*

secara umum, mau tidak mau para ahli dan peneliti harus bersentuhan dengan keilmuan atau pendekatan *Us̲ūl al-Fiqh*, sedang menyebut perubahan di era global mau tidak mau perlu mengenal ruang lingkup cara berpikir secara lebih umum, sehingga harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode filsafat (rasional) dan metode berpikir sains (empiris) pada umumnya.

Dengan kata lain, perubahan di era globalisasi adalah perubahan yang betul-betul bersifat praktis, bukan teoretis. Bukan globalisasi yang diteoritisasikan dan dibayangkan oleh para intelektual Muslim yang tinggal dan hidup di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, dan belum merasakan bagaimana tinggal dan hidup sehari-hari di negara-negara non-Muslim. Dalam skala yang lebih mikro, persoalan yang sama juga dihadapi dan dirasakan para pemikir Muslim pada tingkat lokal (nasional), yaitu perjumpaan dan dialog antara "agama" (*'ulūm al-dīn; fiqh al-siyāsah* era abad tengah) berhadapan atau berjumpa dengan konsep "negara" (nation-*state; fiqh al-siyāsah era modern*) yang cara dan tolak ukur berpikirnya sama sekali berbeda.[11]

Selanjutnya, perlu ditegaskan bahwa ummat Islam yang hidup saat ini di manapun mereka berada adalah warga dunia *(global citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*). Sudah barang tentu, dalam perjumpaaan antara *local* dan *global citizenship* ini ada pergumulan dan pergulatan identitas yang tidak mudah. Ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* atau *being a member of tribe or ethnicity* dan sekaligus sebagai *being member of nation state* dan *being a member of global citizenship.* Perjumpaan dan pergumulan identitas ini pasti akan berujung pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar

[11]Amin., Bangunan Baru Epistemologi…, hal. 3.

spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang mengglobal sifatnya.[12] Selain itu, juga ingin menyadarkan manusia Muslim yang tinggal di negara-negara Muslim mayoritas, bahwa disana ada *genre* baru kelompok masyarakat dan corak intelektual Muslim yang tumbuh berkembang di wilayah benua-benua non-Muslim. Bicara umat Islam sekarang, tidak lagi cukup, bahkan tidak lagi valid, hanya menyebut secara konvensional seperti Kairo, Teheran, Karachi, Jakarta, Kualalumpur, Istanbul atau Riyadh tetapi sekarang kita juga perlu belajar menerima kehadiran pemikiran Muslim dari Wina, London, Oxford, Koln, Berlin, Frankfurt, Paris, Melbourne, Cambridge, Harvard, Michigan, Houston, New York, Chicago dan lain-lain.

Para ahli mencatat bahwa beberapa hal berikut ini merupakan tantangan abad XXI yang meniscayakan langkah-langkah signifikan, komprehensif, dan integratif untuk mengatasi dan mengantisipasinya, termasuk para ahli hukum Islam.

Pertama, revolusi demografi. Penduduk dunia akan bertambah secara cepat tak terkendali. Begitu juga penduduk negara Selatan, terutama Asia dan Afrika. Penduduk usia lanjut dan penduduk kota berlipat ganda, demikian juga penduduk yang bersekolah. Pertambahan penduduk miskin sangat mencolok, terutama kaum miskin kota dan anak jalanan. Administrasi dan pengelolaan semakin luas dan rumit. Sehingga sukar dilaksanakan dengan adil, cepat, rapi, dan sukar pula diawasi. Birokrasi meningkat, dipacu oleh automasi yang tidak berperasaan. Dalam perspektif politik, revolusi demografi ini menyebabkan manusia menciptakan perang agar generasi berganti dan penduduk berkurang. Ini adalah cara yang dilakukan manusia untuk mengurangi dan mengendalikan jumlah penduduk. Problem

[12]*Ibid.*

demografi ini akan melahirkan isu keluarga berencana, pengangguran, *cyber crimes,*dan lainnya yang membutuhkan pandangan hukum Islam. Dalam konteks ini, tidak memadai jika hanya bertumpu pada nash atau pendekatan *bayāni* semata-mata.

Kedua, Munculnya lingkungan buatan.[13] Sebagian habitat adalah ekosistem buatan manusia dan sebagian besar kerak bumi sudah dijamah dan diubah oleh teknologi tinggi dalam skala besar dan kecepatan tinggi. Sebagian besar hewan adalah manusia dan sebagian besar tetumbuhan adalah tanaman. Laut lepas dikuasai dan dieksploitasi oleh Negara-negara maritim besar. Penduduk Negara ---terutama Negara Selatan--- banyak yang tinggal di apartemen dan perkumuhan. Banyak anak-anak tidak mampu melanjutkan sekolah, namun mutu pengangguran semakin meningkat. Peningkatan pengangguran melahirkan masalah turunan berupa kriminalitas dan jenis patologi sosial lainnya. Kompleksitas `persoalan ini tidak memadai direspon dengan berbagai fatwa yang cenderung menvonis atau menghakimi, tidak juga dengan pendekatan salah satu bidang keilmuan tertentu, melainkan membutuhkan aneka pendekatan dan beragam disiplin ilmu pengetahuan. Hanya dengan begitu masalah yang dihadapi dapat dipahami secara komprehensif dan integral. Kenyataan ini juga meniscayakan respon hukum Islam dalam memecahkan aneka problem di atas dalam perspektif hukum Islam.

Ketiga, munculnya globalisasi. Globalisasi terjadi dalam 3 hal, *food* (makanan dan minuman), *fashion* (pakaian dan kosmetika), dan *fun* (hiburan). Ketiga globalisasi ini banyak melanda remaja, terutama di Negara ketiga seperti Indonesia. Ia

[13]Teuku Jacoeb, *Manusia Makhluk Gelisah*, Cet. I, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2006), hal. 200.

merambah tidak hanya di kalangan remaja kota, namun merasuk kelorong-lorong desa. Problema yang muncul kemudian adalah mode pakaian, gaya hidup, jenis alat kosmetika, kehalalan makanan dan minuman, perobahan selera makan-minum serta aneka hiburan modern.

Keempat, munculnya beberapa hal baru yang tidak dikenal oleh generasi sebelumnya. Bersamaan dengan itu hilangnya beberapa hal lama yang pernah ada. Hal baru tersebut antara lain kehidupan serba praktis dan otomatis. Rumah dan mobil otomatis, periuk dan kuali diganti dengan penanak nasi elektronik. Identifikasi diri bukan tanda tangan dan sidik jari yang penting, melainkan, telapak tangan, iris mata dan lain sebagainya. Kemajuan dalam pengobatan dan munculnya penyakit baru, serta meningkatnya biaya pengobatan. Sehingga setiap orang harus mengenal badannya sendiri. Hal lainnya adalah sistem penyampaian pendidikan dan informasi yang semakin terintermediasi oleh teknologi. Dulu anak-anak kita mendapatkan informasi dari guru di sekolah dan arang tua di rumah. Kini ditambah dengan media internet (termasuk *BlackBerry*), VCD/ DVD, dan media lainnya. Sistem pemerintahan dan kenegaraan banyak dipengaruhi oleh perusahaan transnasional dan global. Perlunya sistem moral baru yang dapat menjawab persoalan yang mungkin belum pernah dihadapi manusia. Di antara problema yang akan muncul akibat semua itu adalah aborsi, euthanasia, transplantasi organ tubuh, HIV/ AIDS, dan kesehatan reproduksi dalam dunia kedokteran. Sementara dalam bidang sosial-ekonomi muncul persoalan jual-beli bursa efek atau voluta asing, bisnis multi level marketing, patologi sosial, westernisasi kehidupan, khususnya remaja Muslim, dan aneka persoalan lainnya. Tidak hanya itu, beberapa hal lama akan lenyap. Para ahli memprediksi ½ abad yang akan datang 50% species makhluk hidup akan lenyap atau 30.000 species setiap

tahun. 20% hewan akan musnah 20 tahun yang akan datang karena berkurangnya hutan tropis. Terjadi persaingan antara penduduk marginal dan hewan yang terancam punah.[14] Penduduk terpencil banyak yang punah, begitu juga dengan bahasa yang sedikit penggunanya akan sirna. Makhluk hidup yang menjadi makanan makin sedikit jumlahnya, karena manusia mengkonsentrasikan pada 50-an hewan dan tumbuhan sebagai makanannya. Jika umur kita panjang, maka makanan yang kita sukai pada masa kanak-kanak (*beulacan*, *lincah pisang puteik*, Ikan *seupat*, *krup*, dan lain-lain) tidak akan kita nikmati lagi di masa tua kita. Kecuali dalam buku-buku elektronis dan meuseum. Beberapa produk teknologi akan hilang seperti CD, DVD, dan lain-lain.

Keenam, malapetaka yang mungkin menimpa akan terjadi dalam abad ini. Gempa bumi dahsyat, perubahan iklim global, letusan gunung api, banjir bah, letusan magnetis surya, epidemik penyakit baru, hancurnya ekosistem, bencana bio-teknologi dan non-teknologi, nuklir, gangguan jiwa masal, perang besar, dan serbuan dari makhluk luar angkasa. Sebagian dari malapetaka di atas sudah kita alami.[15]

Ketujuh, munculnya budaya konsumen. Tingkah laku konsumsi menjadi penanda identitas yang disadari dan dianggap bahwa barang-barang konsumsi merupakan alat komunikasi. Jenis barang yang dipakai dan cara-cara masyarakat menggunakan barang merupakan aspek utama yang menjadi pusat perhatian. Pemakaian barang di samping berfungsi komunikasi, juga dapat menunjukkan identitas, status sosial, dan level ekonomi. Ada dua proses transformasi sosial yang akan terjadi, yaitu proses konsumsi simbolis dan transformasi estetis. Konsumsi simbolis menjadi aspek

[14]*Ibid.*, hal. 199.
[15]*Ibid.*, hal. 200.

penting pembentukan gaya hidup.[16] Dimana orang memilih membeli suatu produk berdasarkan nilai-nilai simbolis, bukan fungsi dan kegunaannya. Setiap kelompok sosial yang satu dengan yang lain memiliki perbedaan dalam mengidentifikasikan dirinya. Kelompok kaya dan papa dapat diidentifikasi dari produk yang dipakai. Demikian juga ilmuan dan orang awam, begitu seterusnya. Selain itu, suatu produk juga berfungsi untuk memancarkan citra bagi konsumennya. Ia menjadi cara untuk menegaskan keberadaan dan identitas seseorang atau kelompoknya. Saat ini, modernisme (yang memandang bahasa sebagai representasi) digantikan oleh post-modernisme (yang menganggap bahasa sebagai pencitraan).

Kedelapan, muncul dan meningkatnya kesadaran akan martabat kemanusiaan. Jumlah perempuan terdidik dan berpendidikan tinggi serta kualitas profesional baik secara kuantitatif maupun kualitatif meningkat tajam. Perkembangan ini bukan hanya menggeser jenis, bentuk, dan pembagian kerja lintas kelamin, melainkan juga menumbuhkan kesadaran akan martabat dan harkat kemanusiaan. Realitas ini berujung pada perubahan struktur sosial, sistem politik (pemilu), budaya, dan intepretasi terhadap ajaran agama. Isu penting mereson ini adalah tuntutan terhadap kesetaraan dan keadilan gender dalam hukum Islam. Di sisi lain, lahirnya kesadaran akan Hak Asasi Manusia di berbagai bidang kehidupan. Persoalan-persoalan hubungan antar ummat beragama, nikah lintas agama, fikih minoritas, hak kaum marginal (manusia/ anak dengan kebutuhan khusus, lansia, waria, dan suku terasing) menjadi krusial.

[16]Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan,* Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 55.

Kesembilan, pesatnya perkembangan *literacy* dan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan telah melahirkan paradigma, pendekatan, dan metodologi baru untuk memahami berbagai persoalan baru yang disodorkan di hadapan realitas kehidupan manusia post-modern. Sedangkan kemajuan di bidang teknologi di samping telah memberikan berbagai kemudahan dalam melayani kebutuhan manusia, juga melahirkan berbagai efek lainnya seperti eksploitasi sumber daya alam dengan intensitas tinggi, *cyber crime*, dan kejahatan trans-nasional. Kerusakan lingkungan (hutan, tanah, satwa, udara, pencemaran air, dan sejenisnya), kejahatan gaya baru (terorisme, pembajakan sistem informasi, traffiking, dan seterusnya), revolusi nuklir, dan epidemi penyakit baru.

Realitas di atas melanda dan mempengaruhi berbagai sektor kehidupan dan aneka bidang ilmu pengetahuan. Dengan demikian, meniscayakan tidak hanya perubahan paradigma dan pendekatan, melainkan juga perubahan landasan filosofis epistemologis. Tujuannya tidak hanya untuk menjawab berbagai persoalan yang ada, namun juga untuk mengantisipasi berbagai hal krusial yang akan dihadapi manusia modern di masa yang akan datang. Salah satu di antaranya adalah persoalan-persoalan yang membutuhkan jawaban dan antisipasi hukum Islam secara integral, komprehensif, dan memuaskan. Hal ini akan dapat dicapai bila berbagai persoalan kontemporer yang rumit dan kompleks dikaji dan dipahami secara integratif-interdisipliner. Dengan kata lain, membutuhkan rekonstruksi epistemology dalam ranah hukum Islam.

Dasar kenapa rekonstruksi epistemologi hukum Islam dilakukan sebagaimana dikemukakan di atas, merupakan faktor eksternal-global. Namun, secara spesifik-internal konsep *MS* sebagaimana digagas dan dirumuskan oleh ulama terdahulu meniscayakan pembaruan dan pengembangan. Hal ini dilakukan

dalam rangka menjawab dan memecahkan berbagai tantangan global di atas. Berikut beberapa argumentasi kenapa faktor internal *MS* perlu rekonstruksi dan pengembangan menjadi epistemologi hukum Islam.

Pertama, untuk pembangunan dan Hak Asasi Manusia. Secara faktual-historis, pengembangan konsepsi dan teorisasi *Maqāṣid* sudah berjalan sejak era tradisional pencetus teori ini. Secara tradisional memelihara keturunan adalah salah satu tujuan pokok (*al-ḍarūriyyah*) yang ingin diraih hukum Islam. Al-'Āmirī menegaskan hal ini dalam upaya awal untuk merumuskan teori tentang tujuan dasar hukum Islam. Al-'Āmirī misalnya menempatkan pelestarian keturunan ini sebagai tujuan dibalik pelarangan zina. Kemudian Imām al-Juwainī mengembangkan teori *al-muzājir* (hukum pidana) yang digagas Al-'Āmirī menjadi teori perlindungan. al-Juwainī menyebutkan bahwa hukuman atas pelanggaran terhadap larangan zina sebagai bagian dari perlindungan individu. Lalu, al-Ghazāli maju selangkah dengan merumuskan istilah pelestarian keturunan sebagai salah satu tujuan syari'at yang *al-ḍarūriyyah.* Terakhir, Imām al-Syāṭibī merumuskan lebih detail tentang lima misi syari'at, termasuk melestarikan keturunan sebagai sesuatu yang niscaya dalam hukum Islam.[17]

Selanjutnya dalam abad XX M Muḥammad Ṭāhhir Ibn 'Asyūr mengembangkan istilah melestarikan keturunan sebagai bagian dari teori *Maqāṣid* yang diperluas menjadi melestarikan keluarga. Dalam karyanya *Sistem Sosial dalam Islam,* ia menguraikan tentang tujuan dan nilai moral keluarga dalam hukum

[17]Jāsser 'Audah, *Maqāsid al-Syarī'ah; Dalīlun li al-Mubtadi'īn,* (London: Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2011), hal. 56-58.

Islam. Upaya Ibn 'Asyūr ini membuka jalan bagi pengembangan lebih lanjut teori *Maqāṣid* yang bernuansa kontemporer.

Upaya penerus Ibn 'Asyūr dalam mengembangkan teori *Maqāṣid* tidak lagi berpatokan pada konsep hukum pidana milik Al-Amirī atau konsep pelestarian al-Ghazālī, melainkan melangkah lebih jauh dengan membangun konsep nilai dan sistem yang sempat digagas Ibn 'Asyūr. Pada fase ini, nilai keadilan dan kebebasan mulai dimasukkan dalam konsep *Maqāṣid.* Tidak hanya menyangkut tema pelestarian keturunan, perkembangan konsep *Maqāṣid* juga terjadi dalam diskursus tentang pelestarian akal (*himāyah li hifḏ al-'aql*). Istilah ini dalam waktu lama dibatasi pada hikmah pelarangan meminum minuman keras dalam Islam. Akan tetapi, istilah ini berkembang pada abad XX M meliputi penyebaran pemikiran ilmiah, bepergian untuk mencari ilmu, dan menghindari pengaliran tenaga ahli ke luar negeri yang dikenal dengan *brain drain* (kebocoran otak).[18] Pengembangan dan perluasan pengertian tentang elemen konsep *Maqāṣid* juga terjadi untuk tema pelestarian kehormatan dan pelestarian jiwa. Secara perlahan-lahan kedua konsep ini mulai dikembangkan menjadi pelestarian harga diri manusia, bahkan pelindungan HAM sebagai tujuan tersendiri dari hukum Islam. Kedua tema yang disebut terakhir menjadi perdebatan hangat dikalangan masyarakat global maupun Islam.[19]

Deklarasi Internasional tentang HAM oleh para ulama tahun 1981 M merepresentasikan berbagai orientasi pemikiran keIslaman melalui mimbar UNESCO (*United Nation of Education, Science, and Culture of Organization*). Deklarasi ini dirumuskan berdasarkan teks suci Al-Qur'an tentang hak-hak dasar manusia yang disebut dalam *Universal Declaration of Human Right*

[18]Jāsser 'Audah, *Fiqh al-Maqāsid; Inātah al-Ahkām bi Maqāsidihā,* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al-Islāmy, 2006), hal. 20.

[19]*Ibid.,* hal. 59-60.

(UDHR), yaitu hak untuk hidup, kebebasan, kesetaraan, keadilan, proses pengadilan yang adil, perlindungan dari penyiksaan, hak untuk suaka, kebebasan beragama/kepercayaan, kebebasan berpendapat, kebebasan berkumpul, hak untuk mendapatkan pendidikan, dan untuk berpindah tempat tinggal.[20]

Akan tetapi sebagian anggota *United Nations High Commision for Human Rights* (UNHCHR), Komisi Tertinggi PBB untuk HAM pernah mengungkapkan kekhawatirannya terhadap deklarasi HAM Islam tersebut karena mengancam secara serius consensus intercultural yang menjadi dasar instrumen HAM internasional. Sebgaian anggota komisi lainnya meyakini bahwa deklarasi Islam itu justeru akan menambah dimensi positif baru bagi HAM, karena berbeda dengan instrument HAM internasional.[21] Deklarasi itu mengembalikan HAM kepada sumber suci yang sacral yang mendapat dorongan moral baru untuk menaatinya, yaitu motif teologis. Sebuah pendekatan kajian HAM yang berorientasi *Maqāṣid* mendukung pendapat kedua dengan tidak mengabaikan kekhawatiran pihak pertama, khususnya jika istilah *Maqāṣid* dikontemporerisasi sehingga memainkan peran yang lebih mendasar dalam penalaran hukum Islam. Meskipun, topik HAM dan *Maqāṣid* ini membutuhkan penelitian lanjutan untuk menjawab ketidak konsekuenan antara HAM dan Hukum Islam yang dikhawatirkan sebagian peneliti pada tingkat aplikasi.

Istilah lain yang mengalami perkembangan adalah pelestarian agama (*ḥimāyah li hifḍ al-dīn*).[22] Konsep ini diusulkan al-'Āmirī, al-Ghazālī dan al-Syāṭibī tentang hukuman pidana bagi yang meninggalkan kepercayaan yang benar (Islam), menjadi

[20]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah* ...hal. 61.
[21]*Ibid.*
[22]*Ibid.,* hal. 62.

kebebasan beragama Ibn 'Asyūr dan para pengembang teori *Maqāṣid* pada era sesudahnya.

Di sisi lain, perkembangan teori *Maqāṣid* tentang pelestarian harta (*himāyah li hifḍ al-māl*) berkembang menjadi tema sosial-ekonomi yang meliputi keamanan sosial, pembangunan ekonomi, perputaran uang, kesejahteraan masyarakat, dan keadilan ekonomi dalam rangka mewujudkan pembangunan. Perkembangan ini memungkinkan pemanfaatan *Maqāṣid* dalam memicu pertumbuhan ekonomi yang sangat dibutuhkan sebagian Negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Di samping, dapat menyediakan alternatif Islam bagi investasi konvensional atau sistem riba.[23]

Pada dasarnya, rekonstruksi teori *Maqāṣid* merupakan upaya untuk menjadikan hukum Islam sebagai landasan penting bagi pembangunan sumber daya manusia. Mengingat, laporan terakhir *United Nations Development Program* (UNDP) menunjukkan bahwa sebagian besar Negara Muslim atau mayoritas penduduk Muslim berada pada peringkat di bawah rata-rata untuk indeks pembangunan sumber daya manusia. Ada 200 indikator yang dijadikan dasar penelitian lembaga ini, di antaranya adalah partisipasi politik, melek huruf, akses terhadap pendidikan, umur terduga saat lahir, dan kesetaraan gender.[24] Aspek lain yang mengejutkan adalah kesenjangan antara pendapatan atau kekayaan sebuah Negara (Negara-negara Arab kaya minyak) dan indeks pembangunan sumber daya manusia, serta kesenjangan antara sebagian kecil Negara mayoritas Muslim (Brunei Darussalam, Qatar, dan Uni Emirat Arab) dan Negara-negara mayoritas Muslim lainnya (Yaman, Niger, Mauritania, dan Mali).

[23] *Ibid.,* hal. 63.
[24] *Ibid.*

Fakta ini mestinya menempatkan pembangunan sumber daya manusia sebagai ekspresi utama hukum Islam yang menyuarakan maslahat pada era ini. *Maqāṣid* semestinya berupaya untuk merealisasikan pembangunan sumber daya manusia melalui hokum Islam, sehingga pencapaian *Maqāṣid* menjadih mudah diukur dan dievaluasi secara empirik melalui standar ilmiah kontemporer.[25] Selengkapnya Jāsser menuturkan:

واقترح ان نجعل من "مؤشر التنمية البشرية" مقياسا لمدي تحقق "المصالح العامة" في عصرنا بحيث تقصد الشريعة الي تحقيق المستوي طيب علي هذا مؤشر من خلال احكام المعاملات المختلفة ومثل هذا المفهوم لمقاصد الاحكام الشرعية يجعل بالامكان قياس تحققها في الواقع قياسا علميا مبنيا علي معا يير علمية.[26]

Kedua, perlu menjadikan *Maqāṣid* sebagai landasan ijtihad kontemporer. Ini merupakan alasan kedua kenapa rekonstruksi epistemologi hukum Islam perlu dilakukan, khususnya pada wilayah ijtihad. Hal ini mengingat beberapa keterbatasan metode yang sudah ada, di antaranya adalah sebagaimana akan dikemukakan berikut ini.

[25]Jāsser ., *Maqāsid al-Syarī'ah ...,* hal. 65. Lihat juga Muhammad Syākir al-Syarīf, *Haqīqah al-Dīmuqrātiyyah,* (Riyād: Dār al-Watan, 1992), hal. 3; Muhammad 'Āli Muftyi, *Naqd al-Jazūri al-Fikriyyah li al-Dīmuqrātiyyah al-Gharbiyyah,* (Riyād: al-Muntady al-Islāmy wa Majallah al-Bayān, 2002), hal. 91.

[26]Jāsser ., *Maqāsid al-Syarī'ah ...,* hal. 65

1. *Ta'āru<u>d</u>/ikhtilāf* dan *tanāqu<u>t</u>/ ta'ānut* (oposisi dan kontradiksi).

   Jika terasa ada dua dalil yang tampak berselisih (*Ta'āru<u>d</u>*) tidak mesti merupakan sebuah kontradiksi (*tanāqu<u>t</u>*) yang tidak bias dipecahkan. Ini merupakan kekurangan persepsi fakih yang membuatnya merasa ada kontradiksi yang disebabkan oleh (a) tidak mendapatkan informasi lengkap tentang narasi Hadis yang dianggap berkontradiksi, atau lebih sering (b) belum memiliki pengetahuan yang meliputi aspek-aspek kontekstual dari narasi Hadis tersebut baik dari segi tempat, waktu, situasi maupun kondisi. *Tanāqu<u>t</u>* didefinisikan sebagai *taqāsum al-<u>s</u>idq wa al-kāzib* (keadaan dimana kebenaran dan kebohongan saling berbagi dalam suatu pernyataaan).[27] Ketika ada dua teks Hadis yang sama-sama sahih, di mana salah satu mengarah kepada hukum tertentu seperti mengharamkan, sedangkan yang satu lagi mengarah kepada lawannya seperti menghalalkan. Kontradiksi ini tidak mungkin terjadi pada dalil-dalil syari'at yang benar-benar diwahyukan, baik Al-Qur'an maupun Hadis. Ia hanya dapat terjadi dalam proses periwayatan Hadis yang disebabkan oleh kealpaan perawi, sehingga memunculkan anggapan adanya dua redaksi asli yang kontradiksi.

   Sebagian kasus perselisihan atau oposisi yang memiliki pengaruh besar dalam fikih adalah *Ta'āru<u>d</u>* atau kontradiksi lahiri (yang tampak bagi pemahaman kita sebagai kontradiksi, padahal pada hakikatnya bukanlah kontradiksi).

[27] *Ibid.,* hal. 66.

2. *Metode Pemecahan Ta'āruḍ.*

Dalam menghadapi kasus *Ta'āruḍ*, para ulama menempuh berbagai metode yang secara hirarkhis adalah; *al-Jam',*[28]*al-Naskh,*[29]*al-Tarjīḥ,*[30]*al-Tawāquf,*[31]*al-Tasāquṭ,*[32]dan *al-Takhyīr.*[33] Menurut Jasser Auda, dari semua metode ini yang sering digunakan ulama adalah metode *al-Jam',* yang merupakan pendapat jumhur. Adapun metode *al-Naskh* diikuti oleh pengikut mazhab Hanafi. Dengan melakukan pendataan untuk kasus-kasus kontradiksi lahiri pada disiplin ilmu Hadis, tampak bahwa penggunaan metode *al-Jam'* jarang digunakan, meskipun prioritas yang diberikannya secara teoretis besar. Akan tetapi ahli Hadis kadang-kadang menggunakan metode *al-tarjīḥ*. Pendataan tersebut menunjukkan bahwa para fukaha' telah mengandalkan metode *al-naskh* dalam memecahkan kasus *Ta'āruḍ.*

3. *Metode Naskh dan Keterbatasannya*

Metode ini mengasumsikan bahwa dalil yang datang lebih akhir membatalkan dalil yang datang sebelumnya. Metode ini memiliki beberapa keterbatasan, di antara contoh keterbatasannya adalah; ayat pedang. Akibat dominasi metode nasakh, ayat pedang ini dianggap menghapus 200 ayat Al-Qur'an.[34] Pada Q. S. al-Anfal ayat 5 disebutkan:

> "Apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin dimana

[28]Mengkonsolidasikan dalil-dalil yang berkontradiksi lahiri dalam kesatuan berpikir karena perbedaan konteks masing-masing dalil.

[29]Adanya penghapusan dalil lama oleh dalil yang datang kemudian.

[30]Menganalisa dalil-dalil yang Nampak kontradiksi dan mengambil yang lebih kuat.

[31]Keengganan member pendapat.

[32]Menggugurkan.

[33]Pemilihan.

[34] Jāsser ., *Maqāsid al-Syarī'ah ...,* hal. 67.

> saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka."

Konteks historis dari ayat pada tahun ke-9 H adalah konteks perang antara kaum Muslimin dan kaum Quraisy Makkah. Konteks tematik dari surat al-Anfal ini adalah konteks perang yang sama. Akan tetapi ayat ini telah dicabut dari konteks tematik dan historisnya dan diklaim sebagai penentu hokum hubungan antara Muslimin dan non-Muslim di setiap tempat, waktu dan situasi. Akhirnya, muncullah anggapan bahwa ayat tersebut berkontradiksi lebih dari 200 ayat lainnya. Semua ayat ini mengajak kepada dialog, kebebasan beragama, pemaafan, perdamaian, dan kesabaran. Dalam sejarah fikih konsolidasi dalil-dalil yang Nampak berbada itu tidak menjadi pilihan. Berdasarkan metode nasakh, mayoritas mufassir berkesimpulan bahwa ayat 5 surat al-Anfal telah menghapus semua ayat-ayat lain yang diwahyukan lebih awal. Hasilnya, ayat-ayat berikut dianggap tiada berdasarkan metode nasakh; al-Baqarah: 256, al-Mā'idah: 13, al-Mukminūn: 96, al-Ankabūt: 46, al-Rūm: 60, dan al-Kāfirūn: 6. Dan sekian banyak Hadis Nabi SAW yang melegalkan hidup berdampingan dan kesepakatan-kesepakatan perdamaian telah ditiadakan berdasarkan metode nasakh ini.

Hal lain yang menambah kemusykilan penggunaan metode ini adalah membengkaknya jumlah kasus nasakh (ayat yang dihapus) yang diklaim oleh *tabi'īn* melebihi jumlah yang dibicarakan oleh para sahabat sendiri. Setelah abad I H, jumlah ayat nasakh semakin bertambah. Akhirnya, *al-Naskh* menjadi strategi untuk mendiskreditkan opini lawan. Dengan demikian, tidak jarang dijumpai dalam literature fikih terdapat hokum tertentu yang dianggap nasikh oleh salah satu mazhab di anggap mansukh oleh mazhab lainnya. Penggunaan sepihak metode *al-*

Naskh ini telah memperparah kekurangan yang sudah ada pada intepretasi multi-dimensional dalil-dalil hukum Islam.

Berangkat dari beberapa keterbatasan inilah, maka *al-Maqāṣid* dapat dijadikan solusi konstruktif untuk; (1) pembangunan dan HAM; (2) landasan ijtihad kontemporer, di antaranya tentang pemecahan kasus *Ta'āruḍ;* (3) membedakan antara tujuan dan sarana dalam hukum Islam; (3) intepretasi tematik Al-Qur'an dan Hadis; (4) memahami perbuatan Nabi SAW sebagai legislator, mufti, hakim, pemimpin Negara, pendamping, pendamai, penasehat tanpa diminta nasehat, pengajar norma ideal, organisator sosial, dan perbuatan non-tasyri'i; (4) *Sad al-Zarāi'* dan *Fatḥ al-Zarāi';* (5) syari'at global; (6) landasan bersama antar mazhab Islam; dan (7) landasan dialog antar iman.[35]

C. Historisitas Perkembangan *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Secara embrional konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* ini dapat di lacak mulai dari era sahabat. Salah satu sahabat terkenal yang dicatat para sejaeawan Muslim dan Barat adalah 'Umar ibn Khaṭṭāb r.a. Ada sejumlah kejadian yang menunjukkan bagaimana konsep *Maqāṣid* ini diterapkan 'Umar dalam menghadapi berbagai persoalan di masanya. Beberapa di antaranya adalah (1) kasus pembagian tanah yang sudah dikuasai Negara Islam di Mesir dan Iraq saat itu. Para sahabat meminta 'Umar untuk membagikan tanah hasil rampasan perang itu kepada para prajurit yang ikut bertempur. Mereka mengemukakan dalil dari al-Qur'an yang jelas dan definitive bahwa harta hasil rampasan perang boleh dibagikan kepada para prajurit yang ikut berperang.

[35]Jāsser ., *Maqāsid al-Syarī'ah As…,* hal. 21-25

Namun, 'Umar menolak untuk membagikan tanah seluas itu kepada prajurit yang berperang. Ia membangun argumentasinya berdasarkan ayat-ayat lain dari Al-Qur'an yang lebih prinsipil, ayat yang berisi tentang maksud Allah SWT agar tidak menjadikan harta kekayaan terbatas pada kalangan orang tertentu atau kaya. Tampak jelas bahwa 'Umar dan sahabat yang mendukung pendapatnya ini telah memahami kekhususan ayat tentang rampasan perang dalam konteks yang lebih luas yaitu tujuan hukum Islam dalam pembagian harta secara umum. Maksud tersebut adalah mengurangi *gap* antar kelas dalam masyarakat. Contoh lain penerapan *Maqāṣid* di era 'Umar adalah moratorium bagi pencuri gandum, dan memasukkan kuda sebagai jenis binatang yang wajib di zakatkan.

Namun demikian, pendekatan *Maqāṣid* tidak serta-merta dapat diterapkan bagi seluruh aspek hukum Islam. Jāsser mengemukakan bahwa wilayah ibadah harus ditetapkan sebagai wilayah yang tetap atau konstan, karena itu seorang Muslim harus melakukannya sebagaimana secara harfiah dicontohkan Nabi SAW. Akan tetapi wilayah mu'amalah adalah wilayah yang berubah atau dinamis, sehingga Nabi SAW dan para sahabatnya memberikan contoh nyata bagi kita agak tidak menyalin begitu saja tindakan mereka dalam wilayah mu'amalah. Melainkan mereka mengajarkan kita dalam wilayah ini untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar yang terkandung dalam tindakan mereka, yakni *al-Maqāṣid.* Konsep ini terus berkembang hingga abad III H dengan istilah *hikmah, 'ilal, munāsabah* atau *ma'āni* yang dikembangkan para ulama hukum Islam klasik. Istilah-istilah yang menunjukkan pemikiran *al-Maqāṣid* muncul dalam metode istinbat hukum para fuqaha'antara lain adalah *qiyās, ihtiḥsān, dan maṣlaḥah.* Meskipun

demikian, *al-Maqāṣid* pada era ini hingga akhir abad III H belum menjadi wilayah studi tersendiri di kalangan ulama hukum Islam.[36]

Setelah dua abad kemudian, tepatnya abad V-VIII H konsep *Maqāṣid* berkembang lebih filosofis dan sistematis. Mengingat model *Maqāṣid* yang berkembang pada era sebelumnya hingga abad V H tidak sanggup lagi menghadapi perkembangan dunia dan peradaban. Konsep *al-maṣlaḥah al-mursalah* dikembangkan menjadi apa yang tidak disebutkan dalam 2 (dua) sumber otentik Islam, yakni Al-Qur'an dan Hadis. Konsep inilah di kemudian hari membidani lahirnya diskursus tentang *Maqāṣid.*

Tokoh pertama yang mencetuskan secara embrional konsep *Maqāṣid* adalah Imām al-Juwainī (w. 478 H/ 1085 M) melalui magnum opusnya *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*. Kitab ini merupakan karya pertama yang menjelaskan tentang pejenjangan kebutuhan dasar yang kita kenal saat ini, sekaligus menjadi jenjang *Maqāṣid*. Al-Juwainī membagi jenjang *Maqāṣid* kepada 5, yaitu *al-ḍarūrāt* (keniscayaan-keniscayaan), *al-hājāt al-'āmmah* (kebutuhan-kebutuhan publik), *al-makrūmat* (tindakan moral), *al-mandūbāt* (anjuran-anjuran), apa yang tidak dapat dikembalikan kepada maksud yang spesifik. Ia mengintrodusir bahwa tujuan hukum Islam adalah *al-'ismah* (perlindungan) terhadap iman, jiwa, akal, kepentingan pribadi dan harta.[37]

Karya penting al-Juwainī yang lain dalam mengembangkan teori *Maqāṣid*nya adalah *Giyāth al-Umām.* Salah satu pernyataan penting yang termaktub dalam karyanya ini adalah sebagaimana dikutib Jasser berikut ini:

---

[36]Jāsser., *Maqāsid..,* hal. 31-34.

[37]Jasser Auda, *Maqāsid al-Syarī'ah As Philosophy of Islamic Law; A Systems Approuch*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 17.

> *"…that jurists and schools of law eventually disappeared from earth, and suggested that the only way to salvage Islam would be to "re-construct" it from the buttom up, using the fundamental principles, upon which all rulings of law are based and to which all rulings of law converge. He wrote that these fundamentals of the law, which he explicity called al-Maqāṣid, are not subject to opposing tendencies and difference of opinion over interpretations."*[38]

Prinsip-prinsip (*al-Maqāṣid*) yang digunakan oleh al-Juwainī untuk membangun kembali hukum Islam antara lain adalah kemudahan (tujuan berbagai aturan *ṭahārah*), meringankan beban hidup kaum miskin (sebagai tujuan zakat dan sedekah), dan kesepakatan bersama (sebagai prinsip pembentukan hukum dagang).

Selanjutnya, Abū Hamid al-Ghazālī (w. 505 H/ 1111 M) mengembangkan teori gurunya tentang *al-Maqāṣid* dalam karya monumental *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl.* al-Ghazālī mensistematisasikan keniscayaan yang pernah diintrodusir gurunya al-Juwainī menjadi (1) keimanan, (2) jiwa, (3) akal, (4) keturunan, dan (5) harta. Di samping itu ia juga memperkenalkan terminologi baru tentang keniscayaan yaitu *al-hifḍ* (pelestarian). Meskipun al-Ghazālī berhasil melakukan analisis yang mendalam tentang setiap aspek *al-Maqāṣid* di atas yang harus dipelihara, namun ia tidak mau menjadikan *al-Maqāṣid* sebagai hujjah dalam hukum Islam. Karena ia menganggap bahwa *al-Maqāṣid* itu sebagai *al-maṣlaḥah al-mawhūmah* (kemaslahatan yang merupakan hasil dugaan manusia, bukan teks suci Al-Qur'an atau Hadis). Selain itu, ia juga

[38] *Ibid.*

memberikan langkah untuk menentukan skala prioritas (*al-darūriyāt, al-hājjiyyāt,* dan *al-tahsīniyyāt*) bila terjadi konflik antar kelima *al-Maqāsid* yang harus dilestarikan di atas. Caranya adalah dengan mendahulukan yang *al-darūriyāt* atas *al-hājjiyyāt,* dan *al-tahsīniyyāt.*

Ulama lain yang mengembangkan teori *al-Maqāsid* adalah 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/ 1209 M) melalui karyanya *Qawā'id al-Ahkām fi Masālih al-Anām, Maqāsid al-Salāh* dan *Maqāsid al-Saum.* Dari ketiga karyanya ini, karya yang disebut pertamalah yang memberikan konstribusi paling besar tentang teori *al-Maqāsid.*[39]Dalam karyanya ini di samping menjelaskan secara mendalam tentang maslahat dan mudarat, ia juga menguhubungkan keabsahan/ validitas suatu ketentuan hukum dengan tujuan dan hikmah yang ada dibaliknya. Berikut penjelasan al-'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām sebagaimana dikutib Jāsser:

ومن تبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بان هذه المصلحة لا يجوز اهمالها, وان هذه المفسدة لا يجوز قربانها, وان لم يكن فيها نص ولا اجماع ولا قياس خاص, فان فهم نفس الشرع يوجب ذلك.[40]

Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H/ 1285 M) adalah tokoh berikutnya yang mengembangkan konsep *al-Maqāsid* melalui keberhasilannya mengklasifikasikan perbuatan Nabi SAW dalam kapasitasnya sebagai utusan ilahi dan pemimpin. Menurutnya,

[39]Lihat lebih lanjut 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fi Masālih al-Anām,* (Beirut: Dar al-Nasr, t.th.), V.II.

[40]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah…,* hal. 49; Lihat juga 'Izz al-Dīn., *Qawā'id…,* hal. 160.

implikasi hukum dari perbedaan ini adalah apa yang dilakukan Nabi SAW sebagai Rasulullah merupakan kaidah umum dan permanen. Namun, keputusan-keputusan yang berkaitan dengan militer, kepercayaan publik, menunjuk para hakim dan gubernur, membagi rampasan perang, dan menandatangani perjanjian internasional merupakan aturan yang menyangkut para pemimpin saja.[41]

Dengan demikian al-Qarāfi memberikan definisi baru terhadap istilah *Maqāṣid,* yaitu niat atau maksud Nabi SAW dengan berbagai tindakannya. Selain itu, ia memperluas konsep *Maqāṣid* melalui tulisanya tentang *Fatḥ al-Zarā'i.* Ia menyarankan supaya sarana yang mengantarkan kepada tujuan yang legal harus dibukakan, sebagaimana sarana yang mengantarkan kepada sesuatu yang illegal harus ditutup (*Sad al-Zarā'i*).

Syamsuddīn Ibn Qayyim (w. 748 H/ 1347 M) menggagas teori *Maqāṣid* dalam kitabnya *I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* melalui konsepnya tentang hakikat syari'at Islam. Ia merangkum metodologi fikihnya melalui pernyataan yang tegas bahwa sesungguhnya syari'at Islam itu berasaskan kebijaksanaan dan kemaslahatan manusia dunia dan akhirat. Seluruh isi syari'at mengandung keadilan, kasih-sayang, kebijaksanaan, dan kemaslahatan. Jika keluar dari kemaslahatan menuju kerusakan, dan dari kasih sayang kepada menutup pintu kasih saying, maka itu bukan termasuk syari'at, meskipun menurut akal manusia itu diklaim sebagai syari'at.[42]

---

[41]*Ibid.,* hal. 50-51; Penjelasan lebih luas dan mendalam lihat Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, *al-Furūq,* Khalil Mansoer (ed.), (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1998), Jilid I, hal. 357.

[42]Syamsud al-Dīn ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn,* (Bairut: Dār al-Jīl, 1973), Jilid I, hal. 333.

Teori *Maqāṣid* mengalami pengembangan konseptual yang signifikan di tangan Abū Isḥāq al-Syāṭibī (790 H/ 1388 M) melalui magnum opusnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah.* Melalui karyanya ini ia mengembangkan konsep *Maqāṣid* dengan melakukan 3 (tiga) hal penting. *Pertama, Maqāṣid* dari sekedar maslahat-maslahat lepas ke asas-asas hukum. Dalam konteks ini, al-Syāṭibī memandang bahwa *Maqāṣid* sebagai *uṣūl al-dīn wa qawā'id al-syarī'ah wa kulliyyāt al-millah. Kedua, Maqāṣid* dari hikmah di balik aturan kepada dasar aturan. Untuk itu ia membagi ayat al-Qur'an menjadi dua, yaitu ayat kulliyah (seperti kebaikan, keadilan, kasih saying, dan seterusnya) dan juz'iyyah (seperti ayat tentang pernikahan, dagang, pemerintahan, dan lainnya. *Ketiga, Maqāṣid* dari ketidak pastian menuju kepastian. Kitab *al-Muwāfaqāt* merupakan rujukan standar bagi siapa saja yang ingin mendalami teori *Maqāṣid* hingga abad XX M.

Berikutnya, teori *Maqāṣid* ini dikembangkan oleh para ulama yang lahir pada abad XX M. Di antara mereka adalah Rasyīd Riḍā (w. 1354 H/ 1935 M), Muḥammad Ṭāhhir ibn 'Asyūr (w. 1325 H/ 1907 M), Muḥammad al-Ghazālī (w. 1416 H/ 1996 M), dan Muḥammad Yūsuf al-Qarḍāwi (lahir 1345 H/ 1926 M). Di abad XXI teori *Maqāṣid* ini dikembangkan lebih jauh baik secara substantif maupun metodologis oleh Jāsser.

Tabel 1. Para Imam Perintis Teori *al-Maqāṣid*

No.	Imam dan Tahun Wafatnya	Karya *al-Maqāṣid*
1.	Al-Tirmizī al-Ḥakīm (w. 296 H/ 908 M)	❖ *Al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā* ❖ *Al-Hajj wa Asrāruh*

2.	Abū Zayd al-Balkhī (w. 322 H/ 933 M)	❖ *Al-Ibānah 'an 'Ilal al-Diyānah* ❖ *Maṣāliḥ al-'Abdān wa al-Anfūs*
3.	Al-Qaffāl al-Kabīr al-Syayhi (w. 365 H/ 975 M)	*Maḥāsin al-Syarā'i'*
4.	Al-'Āmirī al-Faylasūf (w. 381 H/ 991 M)	*Al-I'lām bi Manāqib al-Islām*

Tabel 2. Para Imam Pengembang Teori *al-Maqāṣid*

No.	Imam	Karya	Konstribusi
1.	Abū al-Ma'ali al-Juwaini (w. 478 H/ 1085 M)	• *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* • *Giyāth al-Umām*	Menggagas *al-Maqāṣid* sebagai kebutuhan Publik
2.	Abū Ḥamid al-Ghazāli (w. 505 H/ 1111 M)	*al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*	Menggagas teori keniscayaan berjenjang
3.	'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/ 1209 M)	• *Maqāṣid al-Ṣalāh* • *Maqāṣid al-Ṣaum* • *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*	Validitas suatu aturan hokum bergantung pada tujuan dan hikmah dibaliknya
4.	Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H/ 1285 M)	• *Al-Furūq*	Mengklasifikasikan perbuatan Nabi

			berdasarkan maksud Nabi SAW
5.	Syamsuddīn Ibn Qayyim (w. 748 H/ 1347 M)	• *I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*	Merumuskan *al-Maqāṣid* sebagai hakikat syari'at
6.	Abū Isḥāq al-Syāṭibī (790 H/ 1388 M)	• *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*	Melakukan 3 transformasi penting teori *al-Maqāṣid*, yaitu dari maslahat lepas ke asas hukum, dari hikmah di balik aturan ke dasar aturan, dan dari ketidakpastian ke keyakinan.

D. *Maqāsid al-Syarī'ah* sebagai Epistemologi Hukum Islam dalam Pendekatan Sistem

1. Konsep Dasar Sistem

Menurut Jāsser sistem adalah sesuatu yang terdiri dari beberapa rangkaian yang berkait-berkelindan satu sama lain secara komprehensif dan integral, karena sistem adalah ranah multi-disiplin yang lahir dari berbagai bidang ilmu dari wilayah kemanusiaan. Sistem dalam istilah filsafat sistem adalah:

> *"the creation and the functionality of nature and all its components in term of a large holistic system that is composed of an infinite number of interacting, opened, hierarchical, and purposeful sub-system"*[43] (sebuah pendekatan

[43]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As …,* hal. 26.

> yang memandang bahwa penciptaan dan fungsi dari alam dengan segenap komponennya terdiri dari sistem yang luas dan menyeluruh yang terdiri dari jumlah yang tak terbatas dari sub-sistem yang mencakup; interaksi, terbuka, hirarkhi, dan bertujuan).[44]

Teori sistem dan filsafat sistem muncul pada paroh II abad XX sebagai antitesa terhadap filsafat modern dan post-modern. Pakar teori sistem menolak pandangan reduksionis modern yang menyatakan bahwa semua pengalaman manusia dapat dianalisis berdasarkan sebab-akibat yang tak terpisahkan. Selain itu, filsafat sistem juga menolak irasionalitas post-modern dan dekonstruksi "meta-narasi" kebenaran mereka sendiri. Menurut pandangan para filosof sistem, alam bukanlah mesin determinasi yang luar biasa banyak, dan bukan pula wujud yang tak dikenal secara total. Kompleksitas tidak dapat dijelaskan melalui serangkaian "tidak-tapi", pengungkapan sebab-akibat, juga tidak dengan klaim irasionalitas non-logosentris. Demikian pula dengan berbagai problematika dunia tidak dapat diselesaikan melalui kemajuan teknologi ataupun semacam teori nihilisme. Karena itulah dengan filsafat sistem, konsep tentang *purposefulness* dengan semua bayangan teleologis, kembali ke wacana filosofis dan ilmiah. Menurut Jāsser, kritik filsafat sistem terhadap modernisme dan post-modernisme harus dimanfaatkan untuk merumuskan filsafat Islam baru dengan tujuan mengkritik modernisme dan post-modernisme versi Islam.

Pendekatan sistem adalah pendekatan holistik, di mana suatu entitas dibangun dengan berbagai sistem keseluruhan yang terdiri dari berbagai sub-sistem. Ada sejumlah fitur sistem yang

mengatur analisis sistem menjadi komponen-komponen sub-sistem sekaligus menentukan bagaimana sub-sistem dapat berinteraksi satu sama lain serta dengan lingkungan eksternal.

Ada beberapa argumen untuk eksistensi dan kebesaran Tuhan yang diusulkan secara singkat dan terbuka untuk melakukan investigasi dan eksplorasi lebih lanjut dalam sinaran naskah suci Islam dan konsep-konsep universal. *Pertama*, bukti kompleksitas; sifat yang melekat pada kompleksitas dalam rangka mendesain alam semesta tidak dapat dijelaskan tanpa adanya seseorang yang membangun sintesa. *Kedua*, bukti prilaku yang bertujuan; arah dan motiv prilaku yang bersifat fisik di alam, yang seluruh sistem dan sub-sistemnya telah tergambarkan adalah sebuah bukti dari perancang sistem ini. *Ketiga*, bukti regulasi; regulasi dari mekanisme makhluk hidup meskipun terdapat gangguan yang tak terbatas, adalah bukti lain dari desain dan inteligensia yang melekat pada alam semesta. *Keempat*, bukti tatanan; rancangan pada level tertinggi pada urutan proses alam dan banyaknya tahapan pada masing-masing proses adalah bukti lain. *Kelima*, bukti analogi organik; kesamaan luar biasa antara organisme kecil, hewan, tumbuhan, tubuh manusia, masyarakat, dan peradaban dalam skala besar adalah bukti lain yang sistematis bagi ciptaan Tuhan. Konsep ini telah dikenal dalam literatur Islam sebagai *al-sunnah al-ilāhiyyah.*[45]

Pertanyaan berikutnya yang diajukan untuk sistem adalah apakah sistem itu kreasi nyata atau kreasi pikiran/ mental? Ada satu model jawaban pasti yang menyiratkan bahwa pengalaman manusia dengan sistem merupakan representasi kebenaran tentang dunia. Dan ada satu jawaban dualitas yang menyiratkan bahwa sistem hanya ada dalam pikiran manusia dan sama sekali

[45]*Ibid.,* hal. 28-30.

tidak berkaitan dengan dunia eksternal. Dalam konteks ini teori sistem mengajukan jalan tengah antara dua pandangan di atas dengan mengajukan korelasi sebagai hubungan alami antara sistem dan dunia, yaitu pemahaman akal tentang dunia luar dalam hal korelasi sistem dengan apa yang ada. Karena itu, menurut teori ini, sistem tidak selalu mengidentifikasikan dengan hal-hal yang ada di dunia nyata, melainkan lebih merupakan suatu cara yang mengatur pikiran manusia tentang alam nyata.[46]

Dengan demikian, sebuah sistem akan menjadi sesuatu yang bersifat satuan yang hanya cukup untuk sebuah nama yang pantas. Ini bukan pandangan fiksionalis dari realitas, sebagaimana digambarkan oleh beberapa ahli. Karena setiap pandangan tentang apa yang disebut dengan realitas dalam sistem apapun adalah sebuah kondisi teori sistem tujuan dari kognisi/ pikiran. Persoalannya sekarang, bagaimana seseorang dapat mengubah teori-teorinya tentang ilmu pengetahuan selama berabad-abad, tanpa harus mewakili perubahan nyata dalam realitas fisik. Bagaimana kritik yang diintrodusir tersebut berdasarkan pada apa yang akan disebut sebagai *sifat kognitif dari hukum Islam.*[47]

2. Model Pendekatan Analisis Sistem Jāsser 'Audah

Istilah "epistemologi" seringkali terlalu abstrak bagi budaya akademik yang kurang memahami pentingnya filsafat untuk studi dan pengembangan keilmuan. Untuk menyederhanakannya, saya pernah menulis kerangka dan item-item pola pikir epistemologis dalam pemikiran Islam. Dengan cara meringkas uraian al-Jābirī dalam bukunya *Bunyah al-'Aql al- 'Araby: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nudzūmi al-*

[46]*Ibid.,* hal. 30-31.
[47]*Ibid.,* hal. 30-31.

Ma'rifah fi Thāqafah al-'Arabiyyah, saya meringkasnya menjadi 10 item, yaitu origin (asal-asul), metode (proses dan prosedur berpikir), pendekatan *(approach*), kerangka teori (*theoretical framework*), fungsi dan peran akal, tipe argumen dalam berkomunikasi, tolak ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, kelompok ilmu pendukung dan hubungan antara subjek dan objek.[48] Dengan cara yang lain, Jāsser ingin menjelaskan problem epistemologi hukum Islam dalam 6 (enam) fitur yang akan dibahas secara singkat berikut ini. Keenam fitur inilah yang membentuk jaringan *sistem* berpikir dalam *kalam* dan hukum Islam di era perubahan sosial yang sangat dahsyat sekarang ini.

a. Kognisi (*Cognitive Nature*) dari hukum Islam.

Berdasarkan perspektif teologi Islam, *fikih* adalah hasil penalaran dan refleksi *(ijtihād*) manusia terhadap *nas* (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Para ahli *fikih* maupun *kalam (Mutakallimūn*) bersepakat bahwa Allah tidak boleh disebut sebagai *faqih (jurist* atau *lawyer*), karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, *fikih* merupakan bagian dari kognisi manusia atau a *matter of human cognition (idrāk*) dan pemahaman *(fahm*). Meminjam istilah yang digunakan Ibn Taimiyyah, bahwasanya hukum *fikih* selama ini adalah merupakan pemahaman atau hasil bentukan kognisi dari para ahli agama atau *fuqahā'* (*fī dzihni al-faqīh*). Dengan demikian, sangat mungkin memiliki kelemahan dan kekurangan. Dalam khazanah filsafat ilmu kontemporer, hal-hal yang terkait dengan isu ini dikenal dengan istilah *the fallibility* atau *the corrigibility of*

[48]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 2006), hal.215-6.

knowledge[49] (ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya konsepsi dan teori keilmuan keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai ---*fuqahā'; 'ulamā*--- dapat saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan). Sebagai konsekuensinya, pemahaman *fikih* pada era tertentu dan tingkat capaian pendidikan manusia era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat diperdebatkan dan dapat diubah ke arah yang lebih tepat dan lebih baik (*qābilun li al-niqāsī wa al-taghyīr)*, kata Mohammad Arkoun. Gambaran atau fitur *cognitive nature of Islamic law* ini penting untuk memvalidasi kebutuhan

[49]Dalam pengamatan saya, sudah barang tentu belum tentu benar, karena masih harus dibuktikan dengan penelitian yang mendalam di lapangan, bahwasanya mata kuliah dan diskusi filsafat ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), apalagi di lingkungan di Perguruan Tinggi Umum (PTU), belum pernah bersentuhan dengan sungguh-sungguh bangunan keilmuan ilmu-ilmu agama (Islam). Seolah-olah, para dosen dan guru agama menganggap bahwa ilmu-ilmu agama Islam hanyalah doktrin/dogma yang tidak dapat disentuh, dan melupakan kenyataan bahwasanya ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu-ilmu yang disusun dan dikonstruksi oleh akal pikiran manusia Muslim pada zamannya. Alasan yang biasa diungkapkan oleh para dosen filsafat ilmu --- jika ditanya mahasiswa---jawabannya karena mereka tidak mengenal apalagi menguasai ilmu-ilmu keagamaan Islam. Sebaliknya, para guru dan dosen agama di Perguruan Tinggi Agama maupun Umum tidak mengenal dengan baik/profesional tentang filsafat ilmu, lebih-lebih filsafat ilmu yang dikaitkan langsung dengan diskusi keIslaman. Tentang konsep *The Corrigibility of Knowledege*, lihat Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, (New York: MacMillan Publishing CO,. Inc, 1981), hal. 31-34. Di STAIN sendiri filsafat ilmu menjadi mata kuliah pokok yang sudah masuk dalam kurikulum sejak tahun 2004. Tetapi dalam proses pembelajarannya masih diskontinius dan terpisah-pisah dengan pembelajaran mata kuliah metodologi penelitian dan substansi keilmuan setiap prodi. Ironisnya, mata kuliah yang sangat penting dan krusial seperti *Metodologi Studi Islam*, dipandang oleh kebanyakan civitas akademika STAIN sebagai mata kuliah kurang penting dan remeh, sehingga bisa diajarkan oleh sembarang orang termasuk dosen "illegal" (belum memenuhi kualifikasi sebagai dosen, baik secara akademis maupun administratif).

terhadap suatu pemahaman yang pluralistik bagi seluruh *mazhab fikih*.[50]

Dengan demikian, *fikih* merupakan persepsi dan interpretasi seseorang atau sekumpulan orang atau kelompok, yang bersifat 'subjektif'. 'Subjektif' di sini tidak saja berarti hanya terbatas pada 'individu-individu', tetapi terlebih-lebih lagi adalah 'kelompok', 'golongan', 'mazhab', organisasi sosial-keagamaan, bahkan organisasi sosial-politik, untuk tidak menyebut seluruh *al-firāq al-Islāmiyyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal kehidupan umat Islam). Sayangnya, metode ijtihad *fikih* dan hasilnya seringkali dipersepsikan sebagai 'aturan Tuhan' Islam). yang tidak bisa diganggu gugat. Sedangkan filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam dengan tegas menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an adalah wahyu, tetapi interpretasi *faqīh* terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.[51] Persepsi yang keliru ini seringkali memang dengan sengaja dipelihara dan dikukuhkan, demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, pemimpin atau organisasi yang "kuat" tertentu.[52]

Jāsser memberi contoh tentang *ijmā' (consensus*). Meskipun terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan *ijmā*', namun sebagian ulama *fikih* menyebutnya sebagai *dalīl qaṯ'ī* yang setara dengan *naṣ (Dalīlun Qaṯ'iyyun ka al-Naṣ)*, dalil dibuat oleh pembuat syari'at *(Dalīlun Nasabah al-Syāri'),* dan bahkan menyatakan bahwa penolak *ijmā'* adalah

[50]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah…,* hal. 46.

[51]Bandingkan dengan pandangan Abdul Karim Soroush, cendekiawan dari Iran, yang dikutip Omit Safi dalam Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (Ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, (Columbia: University of South Carolina, 2010), hal. 75.

[52]Jasser., *Maqāsid al-Syarī'ah…,* hal. l93.

kafir (*jāhid al-ijmā' kāfir*). Pembaca yang familiar dengan literatur *fikih* dan *kalam* klasik akan mengetahui bahwa *ijmā'* sering dijadikan klaim untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibn Taimiyyah sebagai contoh, mengkritik buku kumpulan *ijmā'* (*Marātib al-Ijmā'*) Ibn Hazm. Dikatakan bahwa klaim perkara-perkara yang sudah di*ijmā'*kan dalam kitab tersebut tidaklah akurat, sebab persoalannya sendiri masih menjadi masalah *ikhilāfiyyah (*perbedaaan pendapat*)*. Seperti persoalan menolak *ijmā'* dianggap kafir, persoalan tidak ikutnya perempuan dalam salat jamaahnya laki-laki, dan penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai *jizyah* (pajak).[53]

Berbeda dari pandangan di atas, Jāsser berpendapat bahwa *ijmā'* bukan merupakan sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan atau sistem pembuatan kebijakan yang dilakukan oleh banyak pihak. Oleh karena itu, *ijmā'* sering disalahgunakan oleh sebagian ulama untuk memonopoli fatwa demi kepentingan sekelompok "elite". Sampai sekarang, prinsip-prinsip itu masih sangat mungkin dipakai sebagai mekanisme untuk membuat fatwa yang bersifat kolektif, khususnya persoalan yang terkait dengan teknologi modern dan dengan cara memanfaatkan telekomunikasi yang sangat cepat. *ijmā'* juga dapat dikembangkan dalam bentuk partisipasi masyarakat dalam memutuskan kebijakan pemerintah.[54] Sebagaimana juga qiyas yang digunakan sebagian ulama sebagai mekanisme mereka dalam menemukan hukum dari sumbernya Al-Qur'an dan

[53]*Ibid.*
[54]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As…,* hal. l93-l94.

Hadis. Bahkan apa yang disebut Hadis ada berstatus sebagai sumber hukum (Hadis tasyrī'i) dan ada yang tidak (non tasyrī'). Menurut Jāsser, Hadis dapat dikategorikan menjadi 3 (tiga). Berikut kutipannya:

> *Hence, prophetic traditions would fall under one of the following three categories: (1) The prophet's direct conveyance of the massage, which al-Qarāfi had called, 'actions in the capacity of canveyance' (al-tasarruf bi al-tablīgh). (2) Tradition's with specific 'intents' other than the direct conveyance of the massage. Related narrations should be understood and applied in the law in the context of the intent. (3) Tradition that fall of the realm of human everyday decisions/ actions, which Ibnu 'Asyur had referred to as, ' the intent of no instruction.*[55]

Berdasarkan kutipan di atas, maka tindakan Nabi SAW itu dapat diposisikan dalam kapasitasnya sebagai utusan Allah yang sifatnya universal dan permanen, dapat juga dalam kapasitasnya sebagai pemimpin yang sifatnya parsial dan kasuistik, atau bahkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa. Kasus yang terakhir oleh Ibn 'Asyūr disebut sebagai perbuatan Nabi SAW yang *non-tasyrī'i.*

b. *Utuh* (*Wholeness*; saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada)

Salah satu faktor yang mendorong Jāsser menganggap penting komponen *wholeness* dalam pendekatan sistemnya adalah pengamatannya terhadap

[55]*Ibid.,* hal. 195-196.

adanya kecenderungan beberapa ahli hukum Islam untuk membatasi pendekatan berpikirnya pada pendekatan yang bersifat *reduksionistic* dan *atomistic*, yang umum digunakan dalam *Us̲ūl al-Fiqh*. Para ahli *Us̲ūl al-Fiqh* terdahulu, khususnya al-Rāzi, telah menyadari hal itu. Hanya saja, kritik al-Rāzi kepada kecenderungan *atomistic* ini hanya didasarkan pada adanya unsur ketidakpastian *(uncertainty*) sebagai hal yang berlawanan secara biner dengan kepastian *(certainty*) dalam pemikiran *fikih*, tetapi belum sampai masuk ke persoalan ketidakpastian dalil tunggal yang didasarkan atas parsialitas dan atomisitas yang melatarbelakangi cara berpikir kausalitas.[56] Sedangkan pada era sekarang ini, penelitian di bidang ilmu alam dan sosial telah bergeser secara luas dari *'piecemeal analysis'*, *classic equations* dan *logical statements*, menuju pada penjelasan seluruh fenomena dalam istilah-istilah yang bersifat *holistic systems.* Bahkan dalam fenomena fisik yang mendasar, seperti ruang/waktu dan badan (*body*)/pikiran *(mind*), tidak dapat dipisahkan secara empiris, menurut ilmu masa kini.

Teori *system*s berpendapat bahwa setiap hubungan 'sebab dan akibat' hanyalah sebagai salah satu bagian dari keutuhan gambaran tentang realitas, di mana sejumlah hubungan akan menghasilkan properti baru yang muncul dan kemudian bergabung membentuk keutuhan (*whole*) yang lebih dari sekedar kumpulan dari bagian-bagian *(sum of the parts)*. Menurut argumen teologi dan 'rasional', *h̲ujjiyyah*

[56]Para ahli Usūl Fiqh terdahulu, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzi, telah mengingatkan dari dulu adanya kesulitan ini. Setidaknya ada 9 sebab yang mendasari al-Rāzi berpendapat bahwa bukti yang berdasarkan pada bahasa *(linguistic evidence/dalīl al- khitāb*) dari sebuah *nas* hanyalah bersifat *probable (zannī*). Lebih lanjut Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah…,* hal. l97-198.

(*juridical authority*) yang termasuk '*the holistic evidence' (al-dalīl al-kulliy*) dinilai sebagai salah satu bagian dari *Us̲ūl al-Fiqh* yang menurut para ahli *fiqh* (*jurists)*, posisinya lebih unggul dibandingkan hukum yang bersifat tunggal dan parsial (*single and partial rulings*).[57]

Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematik ke dalam dasar-dasar *Kalam* dan pemahaman hukum Islam *(Us̲ūl al-Fiqh*) akan sangat bermanfaat bagi filsafat Islam tentang hukum *(Islamic philosophy of law*) agar mampu mengembangkan horison berpikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat *('illah*) ke arah horison berpikir yang lebih *holistic*, yaitu pola pikir yang mampu mempertimbangakan, menjangkau dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berpikir sebab-akibat.

Pendekatan *holistic* juga bermanfaat untuk Ilmu *Kalam* agar dapat mengembangkan pola pikir bahasa kausalitasnya (*cause and effect*) ke arah pola pikir yang lebih *sistematic*, termasuk bukti-bukti tentang keberadaan Tuhan. Implikasi penggunaan fitur *wholeness* dalam berpikir keagamaan Islam adalah seseorang harus memahami *nass* (al-Qur'an maupun Hadis) secara lebih utuh, baik yang bersifat *juz'ī (part*) maupun *kullī (whole*) secara bersama-sama. Sebagai contoh memahami hukum poligami tidak cukup lagi hanya dengan mengutip satu ayat saja (Surat al-Nisā': 3), melainkan juga harus membandingkan dengan keseluruhan ayat al-Qur'an yang lain yang memiliki relevansi dengan

[57]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah…,* hal. 46-47.

hukum poligami (seperti al-Nisā': 129).[58] Dalam hal ini, seorang dapat memanfaatkan metode *maudū'ī* atau biasa disebut dengan tafsir tematik agar mendapatkan pemahaman yang 'relatif' lebih utuh dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.

Para modernis Muslim akhir-akhir ini mengintrodusir aplikasi yang signifikan tentang prinsip holistik ini. Tafsir Hasan Turābī, misalnya, yang berjudul *Tafiir al-Tauhīdī* jelas-jelas memperlihatkan pendekatan holisme. Turābī menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (*tauhidī*) atau *holistic (Kullī*) memerlukan sejumlah metodologi pada level yang berbeda-beda dan beragam. Pada *level bahasa* membutuhkan hubungan dengan bahasa al-Qur'an ketika bahasa penerima pesan-pesan al-Qur'an pada waktu wahyu diturunkan. Pada *level pengetahuan manusia* membutuhkan sebuah pendekatan *holistic* untuk memahami dunia yang terlihat dan yang tidak terlihat dengan segenap komponennya. Pada *level topik* membutuhkan hubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan tatanan dan urut-urutan wahyu, selain untuk menerapkan pada kehidupan sehari-hari. Dalam

[58]Dalam Q. S. al-Nisā', ayat 3 disebutkan: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) anak yatim (bilamana kamu mengawini ibunya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap para isteri kamu, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya'. Ayat yang terkait dengan tema ini antara lain adalah Q. S. al-Nisā' ayat 129 yang berbunyi: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

bahasan ini termasuk membicarakan orang-orang yang tanpa memperhatikan ruang dan waktu. Ini juga membutuhkan kesatuan hukum dengan moralitas dan spititualitas dalam satu pendekatan yang *holistik.*

c. *Openness (Self-Renewal)*

Teori *Systems* membedakan antara sistem 'terbuka' dan sistem 'tertutup'. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Ini berlaku untuk organisme yang hidup, juga berlaku pada sistem apapun yang ingin *survive* (bertahan hidup). Sistem dalam *Kalam* dan hukum Islam adalah sistem yang terbuka (*open system*).[59] Seluruh mazhab dan mayoritas ahli *fikih* selama berabad-abad telah setuju bahwa *ijtihād* itu sangat penting bagi hukum Islam, karena *nas* itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*al-Nusūs Mutanāhiyah wa al-waqā'i ghairu Mutanāhiyah*). Akhirnya, metodologi *Usūl al-Fiqh* mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemui ketika berinteraksi dengan lingkungan.

Mekanisme *Qiyās, Maslahah* dan mengakomodasi tradisi (*i'tibār al-'urf*) adalah beberapa contohnya. Mekanisme-mekanisme seperti itu perlu lebih dikembangkan lagi dalam rangka memberi ruang fleksibilitas bagi *Fikih* atau hukum Islam agar dapat menghadapi lingkungan yang terus berubah secara cepat, termasuk perkembangan dari biologi ke bioteknologi, penemuan DNA, dan begitu seterusnya. Di samping itu, perlu pula mempertimbangkan bahwa masalah yang dihadapi minoritas Muslim di Barat adalah sangat berbeda dari masalah yang dihadapi mayoritas Muslim di

[59]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As…,* hal. 47.

negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim di Timur. Untuk konteks di tanah air, fenomena sesat-menyesatkan di kalangan intern umat Islam sendiri juga memerlukan analisis keilmuan yang lebih integratif-interkonektif antara *Kalam* dan *Fiqh* di satu sisi, dan di sisi lain diperlukan masukan dan sentuhan keilmuan psikologi, sosiologi, antropologi dan sejarah.

Ke depan jangan sampai muncul lagi anggapan atau keyakinan bahwa "fatwa" (fatwa keagamaan) adalah *syai'un* (suatu hal) sedang "*unf*" (tindakan kekerasan) yang timbul akibat keluarnya fatwa keagamaan tersebut adalah *syai'un ākhar* (suatu hal yang lain). Oleh karenanya, mekanisme dan tingkat *keterbukaan keilmuan* ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis terhadap bangunan sistem berpikir *Kalam, Fikih dan Us̲ūl al-Fiqh* maupun sub-sub sistem keilmuan Islam yang berada di bawahnya.

Mekanisme *Openness* dan *Self-renewal* dalam hukum Islam sangat tergantung kepada dua hal, yaitu perubahan pandangan keagamaan para ahli hukum agama atau budaya berpikir mereka (*cognitive culture*) dan keterbukaan filosofis *(philosophical openness*). *Cognitive culture* adalah kerangka berpikir serta pemahaman manusia atas realitas. Dengan kerangka pikir tersebut manusia melihat dan berhubungan dengan dunia luar. Sebenarnya, istilah *al-'urf* dalam teori hukum Islam, terkait erat dengan urusan bagaimana 'hubungan dengan dunia luar'. Maksud yang terkandung di balik perlunya mempertimbangkan *urf* dalam hukum Islam adalah sebagai cara untuk mengakomodasi atau menerima lingkungan dan adat istiadat masyarakat yang berbeda dari masyarakat dan adat istiadat Arab. Sayangnya, implikasi

praktis dari teori *'urf* ini sangat terbatas dalam pemikiran *Kalam* dan *Fikih* Islam. Banyak ahli hukum Islam yang tetap mengaitkannya hanya dengan adat istiadat Arab pada dua abad pertama atau ketiga sejarah Islam dan bahkan masih pada batas-batas wilayah politik, geografi, makanan, sumber-sumber ekonomi, sistem sosial, dan pandangan dunia mereka *saat itu*. Berikut penjelasan Jāsser tentang hal ini:

> *The purposes behind al-'urf consideration is to accommodate the circumstances of some people that are different from Arabic customs, which are the jurists's "default" customs. However, the practical implication of 'al-'urf on fiqh its self is quite limited… Thus, many Islamic Rullings remained couples with Arabic customs of the first two or three Islamic centuries and that era's political border, geography, food, economical resources, and social system i. e., world view.* [60]

Pandangan hidup keagamaan Islam kontemporer pasti berbeda dengan pandangan hidup keagamaan abad terdahulu. Ahli hukum Islam era sekarang harus mempunyai kompetensi yang memadai dan dapat dipertanggungajwabkan secara akademis. Salah satu pra-syarat untuk itu adalah memiliki pandangan keilmuan yang luas dan metodologi penelitian yang *compatable*. Karena metode penelitian (*scientific investigation*) adalah bagian dari *worldview* seseorang atau kelompok era sekarang.

[60] *Ibid.,* hal. 202.

Seorang ahli hukum yang tidak memiliki '*competent worldview'* pastinya tidak berkompeten pula untuk membuat, merumuskan apalagi mengeluarkan putusan-putusan keagamaan atau fatwa-fatwa *fikih* yang tepat. Dengan tegas, untuk meningkatkan kualitas kompetensi para ahli hukum Islam di era global sekarang, Jāsser mengintrodusir pentingnya memasukkan dan menguasai ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial. Interaksi antara ilmu-ilmu hukum Islam dan ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman adalah merupakan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar pada era sekarang. Putusan-putusan dan fatwa-fatwa keagamaan tentang tanda-tanda kematian, waktu kehamilan, masa pubertas, penentuan awal bulan ramadlan (*hisab* dan *ru'yah wujūd al-hilāl*), apalagi persoalan-persoalan sosial yang berat seperti pluralitas etnis, ras, kulit dan agama, multikulturalitas, hak asasi manusia, perlindungan anak dan perempuan, kepemimpinan perempuan di ruang publik, hubungan bertetangga yang baik dengan non-muslim dan begitu seterusnya tidak bisa dikeluarkan dengan begitu saja tanpa didahului dengan penelitian yang mendalam dan berlandaskan pada metodologi yang tepat sesuai kesepakatan komunitas ilmuan ilmu-ilmu alam dan atau ilmu-ilmu sosial.[61]

Selanjutnya adalah *Self-Renewal* lewat keterbukaan filosofis. Secara historis, tidak bisa dibantah bahwa mayoritas para sarjana Islam, khususnya yang terdidik lewat mazhab tradisional hukum Islam, menolak upaya apapun yang ingin

[61]*Ibid.*, hal. 204-206. Lihat juga Amin., *Islamic Studies…,* hal. 26-67. Juga Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum: Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Revisi 1, (Yogyakarta: Pokja Akademik Uiniversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006).

menggunakan filsafat untuk mengembangkan hukum Islam atau keilmuan Islam pada umumnya. Banyak fatwa dikeluarkan melarang mempelajari dan mengajarkan filsafat pada dunia pendidikan Islam karena menurut mereka filsafat didasarkan pada sistem metafisika yang tidak Islami. Tuduhan murtad (*apostasy*) beredar di mana-mana. Fatwa-fatwa seperti itu keluar dari para ahli [62]hukum Islam terkenal seperti Ibn Āqil (w. 1119 M), al-Nawāwi (w. 1277 M), al-Sayūṭī (w. 1505 M), al-Qushairī (w. 1127 M), al-Sharbinī (w. 1579 M) dan Ibn Sālah (w. l246 M). Tapi al-Ghazālī (w. 1111 M), begitu juga al-Amidī (w. 1236 M) dan al-Subkī (w. 1374 M) mempunyai pendapat yang sedikit berbeda di sini. Dia membedakan antara apa-apa yang dapat dipinjam dari non-Muslim (saat itu adalah tradisi keilmuan Yunani/Aristotle), yaitu hal-hal yang terkait dengan bidang metodologi "*abstract tools*" dan apa yang tidak dapat dipinjam dari non-Muslim.[63]

Jāsser menambahkan bahwa cara berpikir seperti itu mirip-mirip dengan fatwa kontemporer yang dikeluarkan oleh *Neo-Literalist* yang membolehkan mengambil atau meniru ilmu pengetahuan dari Barat yang terkait dengan "teknologi", tetapi tidak boleh mengambil apalagi meniru ilmu-ilmu dari Barat yang terkait dengan *humanities* dan ilmu-ilmu sosial.[64]

---

[62]Bandingkan dengan hasil penelitian al-Jabiry yang mengungkapkan bahwa hampir selama 400 tahun (dari tahun 150 H sampai dengan 550 H) seluruh khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab (di Indonesia dikenal dengan sebutan Kitab Kuning, yang digunakan di pesantren-pesantren),menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai metode, epistemologi maupun disiplin. Lebih lanjut lihat al-Jabirī., *Bunyah…,* hal. 497-498.

[63]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As…,* hal. 209.

[64]*Ibid.,* hal. 209.

Jāsser menyayangkan mengapa para ahli teori hukum Islam, dan para ahli *Kalam* sudah barang tentu, tidak mengambil manfaat dari sumbangan yang *genuine* yang diberikan para filosof Muslim kepada filsafat Yunani, khususnya, logika sebagai ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, *Ibn Sinā (w. 1037 M)* menyumbangkan konsep pemikiran yang orisinal terhadap logika dengan cara merekonstruksi kembali teori Aristoteles tentang silogisme setelah membedakan kasus-kasus yang melibatkan *dimensi waktu* yang berbeda *(time dependent*). Sumbangan penambahan dimensi waktu terhadap standar derivasi silogistik Aristoteles sangat dirasakan manfaatnya, dan sangat potensial untuk dimasukkan juga ke dalam struktur logika hukum Islam. Sumbangan orisinal lain yang diberikan oleh filosof Muslim tetapi tidak dimanfaatkan oleh para ahli hukum Islam adalah teori silogistik al-Farabī (w. 950 M) tentang *argumentasi induktif*. Cara berpikir induktif ini juga sangat penting untuk dimasukkan ke dalam cara berpikir hukum Islam. Sama halnya, kritik Ibn Hazm dan Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristoteles membuka babakan baru berkembangnya logika induktif John. Stuard. Mill.

Namun sekali lagi hukum Islam dan *Kalam* tidak dapat mengambil manfaat dan tidak menggunakannya dalam bangunan dasar cara berpikirnya. Juga sumbangan Ibn Rusyd. Metode Ibn Rusyd dalam memadukan akal dan wahyu, keterbukaan kepada orang dan kelompok lain (*the Other*), penolakannya terhadap siapapun yang terburu-buru menuduh menyimpang atau murtad (*heresy*), dan ajakannya untuk menggunakan filsafat dalam memperbaharui dan membangun cara berpikir, semuanya mempunyai pengaruh yang besar terhadap gerakan pembaharuan dan modernisme

Islam pada abad yang lalu. Sayangnya, kata Jāsser, Ibn Rusyd sendiri tidak begitu mendiskusikan hubungan antara pandangan-pandangannya dalam filsafat dan pandangannya dalam hukum Islam. Di atas segalanya, agar hukum Islam dapat memperbaharui dirinya sendiri, adalah sangat perlu untuk mengadopsi sikap keterbukaan Ibn Rusyd terhadap semua penelitian filsafat *(Philosophical investigation*) dan memperluas jangkauan radius keterbukaaan ini ke wilayah teori-teori fundamantal hukum Islam atau *Us̲ūl* itu sendiri.[65]

d. *Interrelated Hierarchy*

Menurut ilmu Kognisi (*Cognitive science*), ada 2 alternatif teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu '*feature-based categorisations'* dan '*concept-based categorisations'*. Jāsser lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan "*concept*" untuk diterapkan pada *Us̲ūl al-Fiqh.* Kelebihan '*concept-based categorisations'* adalah tergolong metode yang integratif dan sistematik. Selain itu, yang dimaksud '*concept*' di sini tidak sekedar fitur benar atau salah, melainkan suatu kelompok yang memuat kriteria multi-dimensi, yang dapat mengkreasikan sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas yang sama.[66]

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated-hierarchy* ini adalah baik *d̲arūriyyāt*, *hājiyyāt* maupun *ta*h̲*sīniyyāt*, dinilai sama pentingnya. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syāt̲ibī (yang menganut *feature-based categorizations*), sehingga hirarkhinya bersifat kaku. Konsekwensinya,

[65]*Ibid.*, hal. 210-211.
[66]*Ibid.*, hal. 48-49.

hājiyyāt dan *tahsīniyyāt* selalu tunduk kepada *darūriyyāt*. Contoh penerapan fitur *Interrelated-hierarchy* adalah baik salat *(darūriyyāt*), olah raga (*hājiyyāt*) maupun rekreasi (*tahsīniyyāt*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan. Begitu juga hubungan antara *General Maqāsid*, *Partial Maqāsid* dan *Special Maqāsid* adalah *interrelated-hierarchy*, bukannya *separated hierarchy*.

e. *Multi-dimensionality*

Dalam terminologi teori *Systems*, dimensionalitas memiliki dua sisi, yaitu, *rank* dan *level*. *Rank* menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan ruang, sedang *Level* menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau intensitas dalam satu dimensi. Cara berpikir pada umumnya dan berpikir keagamaan khususnya, seringkali dijumpai bahwa fenomena dan ide diungkapkan dengan istilah yang bersifat dikhotomis, bahkan berlawanan *(opposite*), seperti agama/ilmu, fisika/metafisika, mind/matter, empiris/rasional, deduktif/induktif, realis/nominalis, universal/particular, kolektif/individual, teleologis/deontologis, objektif/subjektif, dan begitu seterusnya. Berpikir dikotomis seperti itu sebenarnya hanya merepresentasikan satu tingkat aras berpikir saja (*one-rank thinking*), karena hanya memperhatikan pada satu faktor saja. Padahal pada masing-masing pasangan di atas, dapat dilihat saling melengkapi (*complementary*). Contoh, agama dan ilmu dalam penglihatan awam bisa jadi terlihat kontradiksi, dan ada kecenderungan meletakkan agama atau wahyu ilahi sebagai lebih sentral atau lebih penting, akan tetapi jika dilihat dari dimensi lain, keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya manusia untuk mencapai kebahagiaan atau jika dilihat dari upaya

manusia untuk menjelaskan asal mula kehidupan, dan begitu seterusnya. Begitu juga *mind* dan *matter* dapat dilihat sebagai dua hal yang berlawanan dalam hubungannya dengan data-data *sensual*, tetapi keduanya dapat dilihat saling melengkapi jika dilihat dari sudut pandang teori-teori kognisi atau ilmu tentang kerja otak dan intelegensi buatan *(artificial intelligence*). Dari uraian ini, tampak bahwa cara berpikir manusia seringkali terjebak pada pilhan-pilihan palsu yang bersifat biner, seperti pasti/tidak pasti, *qaṯ'ī/ zannī*, menang/kalah, hitam/putih, tinggi/rendah, baik/buruk dan begitu seterusnya.[67]

Analisis sistemik memperlihatkan bahwa pola pikir *Kalam* dan madzhab tradisional hukum Islam seringkali terjebak pada pola berpikir satu dimensi berpikir (*one-dimensional*) dan pemikiran oposisi biner. Metode *one-dimensional* hanya terfokus pada satu faktor yang terdapat dalam satu kasus. Oleh karena itu, sebagian besar fatwa-fatwa yang dikeluarkan hanya berdasarkan satu dalil saja. Sering diistilahkan dengan *dalīl al-mas'alah* (*the evidence of case*), meskipun sebenarnya selalu terbuka variasi dalil yang bermacam-macam (*adillah*) yang dapat diterapkan pada kasus yang sama dan menghasilkan keputusan hukum yang berbeda. Hal yang sangat penting untuk dipahami dalam kaitan ini adalah bagaimana mendudukkan *nass.* Dalam pengetahuan ulama tradisional, sesuai dengan pemahaman yang terdapat dalam kitab klasik, konsep dalil nass dibagi menjadi dua yaitu *qaṯ'ī (sudah pasti)* dan *zannī* (belum pasti). Kemudian *naṣ qaṯ'ī* ini, oleh ulama tradisional dibagi menjadi tiga, yaitu

[67]*Ibid.,* hal. 50.

Qaṭ'iyyah al-Dilālah (arti kebahasaannya pasti), *Qaṭ'iyyah al-Thubūt* (Keotentikan sejarahnya/ kesahihannya pasti) dan *al-Qaṭ'iyyat al-Manṭiqī* (logikanya pasti).[68] Sebenarnya konsep *qaṭ'ī* ini yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan *dugaaan* mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai 'kebenaran pasti'. Saat sekarang ini, untuk mengukur dan memvalidasi "kebenaran" hendaknya diukur dengan ukuran apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak? Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuatlah tingkat 'kebenaran pastinya' (*the principle of evidentalism*). Sedang Khaled Abou al-Fadl memperkuat basis asumsi dasar untuk memvalidasi kesahihan pemikiran dan tindakan keagamaan di tengah perubahan sosial yang dahsyat di era globalisasi yaitu adanya asumsi dasar selain berbasis iman, tetapi juga berbasis nilai, berbasis metodologi dan berbasis akal.[69]

Kontradiksi yang sepertinya ada hanyalah dari segi *bahasa*, bukan *logika* yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika cara pandang ini dipakai, maka yang menjadi acuan adalah apakah 'secara substansi' terdapat pertentangan atau tidak dalam teks-teks tersebut? Oleh karenanya, sangat penting mempertimbangkan dan melibatkan *aspek historis-sosiologis dan ekonomis* dalam menyikapi permasalahan *ta'āruḍ al-adillah*, dan lebih-lebih persoalan sosial-ekonomi dalam hubungannya dengan agama, yang jauh lebih kompleks. Menurut Jāsser, untuk mengatasi problematika ini, para ulama *fikih* kontemporer seharusnya

[68]*Ibid.*, hal. 214.

[69]Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001).

menggunakan kerangka pikir *Maqāṣid,* yaitu mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkann kondisi sosial yang ada dan tidak sekedar menganggap satu teks bertentangan dengan teks yang lain, kemudian dihapus, ditunda atau diberhentikan (*mauqūf*). Sebab, bagaimana mungkin firman-firman Allah yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan? Membenarkan permasalahan *ta'ārud,* justru akan merendahkan dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.[70]

Konsep *naskh* dan *tarjīḥ* hanyalah menambah beban ketidak-fleksibelan atau kekakuan dalam hukum Islam. Refleksi mendalam tentang kedua pasang ayat atau periwayatan yang dianggap bertentangan menunjukkan bahwasanya ketidaksepakatan dalam pemahaman dapat saja disebabkan karena perbedaan di seputar lingkungan atau keadaan yang mengitari periwayatan tersebut, seperti situasi perang dan damai, kemiskinan dan kemakmuran, kehidupan desa dan kota, musim panas dan musim dingin, sakit dan sehat, tua dan muda, tingkat literasi dan pendidikan masyarakat dan seterusnya. Oleh karenanya, perintah atau anjuran al-Qur'an atau tindakan dan keputusan nabi,

[70]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As…,* hal. 216. Persoalan yang sama juga dihadapi oleh Abdullāh Ahmed an-Na'im ketika membahas problematika al-*nāsikh* dan al-*mansūkh,* antara ayat-ayat yang diturunkan di Madinah (Madaniyyah) dan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah (Makkiyyah). Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang turun belakangan (Madaniyyah) menghapus ayat-ayat yang turun terlebih dulu (Makkiyyah). An-Naim tidak sependapat dengan cara berpikir seperti itu. Dia memilih menggunakan istilah 'menunda' , dan bukannya 'menghapus'. Baik istilah 'menunda' dan lebih-lebih 'menghapus' memang sangat problematik bagi Jasser Auda. Lebih lanjut Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* (New York: Syracuse University Press, 1996).

sebagaimana diceriterakan oleh para pengamat dan pemerhatinya, dapat diduga sangat mungkin dapat berbeda-beda antara yang satu dan lainnya. Ketidakmampuan para ahli *Kalam* dan hukum Islam melakukan kontekstualisasi pasti akan berdampak langsung pada pembatasan fleksibilitas (*lack of contextualisation limits flexibility)*.

Sebagai contoh, menghapus atau tidak mempedulikan bukti-bukti yang biasa ada dalam konteks kehidupan yang damai, demi untuk mendahulukan atau memprioritaskan bukti-bukti yang ada dalam situasi perang, dibarengi dengan penggunaaan metode literal, secara otomatis akan membatasi kemampuan para ahli hukum untuk menanggapi kedua konteks tersebut secara proporsional. Jika cara berpikir ini digabungkan pula dengan metode berpikir yang memisahkan segala sesuatu secara biner dan ketat, maka hasil yang diperoleh adalah kesimpulan bahwa kebijakan dan aturan khusus yang sesungguhnya dimaksudkan hanya berlaku pada situasi dan kondisi tertentu saja akan dibuat menjadi universal dan berlaku selamanya.[71]

Jāsser mengajak para pembacanya untuk secara sungguh-sungguh mulai mempertimbangkan dan menggunakan pendekatan kritis dan multi-dimensi terhadap

[71]*Ibid.,* hal. 222. Uraian Jasser Auda ini mengingat kembali bagaimana Fazlur Rahman mengusulkan metode tafsir al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan *double movement* (pendekatan bolak-balik) antara sisi *Ideal-mora*l al-Qur'an - yang berdimensi universal - dan sisi *legal-specific* - yang dipraktikkan oleh umat Islam pada era atau periode waktu tertentu - supaya para pembaca *nass-nass* al-Qur'an tidak mudah terjatuh pada hanya satu sisi *legal-specific*, yang bersifat partial dan atomistik, dan kehilangan horison berpikir yang bermuatan *ideal-moral*, yang berlaku secara universal. Lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, l982), hal. 5-7.

teori *Kalam* dan hukum Islam di era kontemporer, agar supaya terhindar dari pandangan yang bercorak reduksionistik serta pemikiran klasifikatoris secara biner. Hanya dengan cara seperti itu, para pembaca dan pemerhati pemikiran *Kalam* dan hukum Islam akan sadar bahwa hukum Islam sesungguhnya melibatkan banyak dimensi, antara lain sumber-sumber (*sources*), asal-usul kebahasaan (*linguistic derivations*), metode berpikir, aliran-aliran atau mazhab-mazhab berpikir, harus ditambah pula dimensi budaya dan sejarah, atau ruang dan waktu. Jika segmen-segmen tadi yang tidak terhubung dengan baik, maka ia tidak akan dapat membentuk gambaran pemikiran *Kalam* dan realitas hukum Islam yang utuh, kecuali jika kita mampu menjelaskannya kembali lewat skema keterhubungan yang sistemik dan keterhubungan secara struktural antar berbagai segmen tersebut.

Jāsser berkeyakinan bahwa pendekatan yang kritis, multi-dimensi, berpikir berbasiskan sistem serta berorientasi kepada tujuan akan mampu memberi jawaban kerangka berpikir yang memadai untuk keperluan analisis serta pengembangan teori hukum Islam, melebihi yang ditawarkan oleh kalangan postmodernis yang dilihatnya masih sedikit berbau oposisi biner, reduksionis dan *uni-dimensional.*[72]

f. *Purposefulness*/*Maqāṣid-based approach* (selalu mengacu kepada tujuan utama).

Kelima fitur yang dijelaskan di depan, yaitu kognisi (*Cognitive nature*), utuh (*Wholeness*), keterbukaan (*Openness)*, hubungan hirarkis yang saling terkait *(Interrelated-Hierarchy*), mulidimensi (*Multidimensionality*),

[72]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As…,* hal. 226-227.

dan sekarang ditambah *Purposefulnes* sangatlah saling berkaitkelindan, saling berhubungan satu dan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan yang lain. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan *Systems* namanya. Namun demikian, benang merah dan *common link*-nya ada pada *Purposefulness/Maqāṣid*. Teori *Maqāṣid* menjadi projek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Teori *Maqāṣid* bertemu dengan standar basis metodologi yang penting, yaitu asas rasionalitas *(Rationality), asas manfaat (Utility) asas keadilan (Justice) dan asas moralitas (Morality)*. Diharapkan upaya ini akan memberi kontribusi untuk pengembangan pemikiran *Kalam, Fiqh* dan teori *Uṣūl al-Fiqh* dan dapat pula menunjukkan beberapa kekurangannya (*inadequacie*s) nya.[73]

Ada pertanyaan yang perlu diajukan, mengapa prinsip *Maqāṣid* tidak begitu populer di lingkungan *Uṣūl al-Fiqh* dan hukum Islam pada umumnya? Menurut Jāsser mungkin *Uṣūl al-Fiqh*, sesuai dengan era perkembangan awalnya, masih dipengaruhi oleh pola pikir prinsip kausalitas ala filsafat Yunani. Implikasi dari ekspresi atau istilah yang digunakan teks/*naṣ* tidak memasukkan *a purpose implication (dilālah al-Maqṣid)* . Ekspresi atau ungkapan yang jelas (Imam Hanafi menyebutnya *'ibārah*; Imam Shafi'i menyebutnya *sārih*), yaitu jenis pembacaan langsung terhadap *naṣ* diberikan prioritas melebihi bentuk-bentuk ekspresi lainnya. Pembacaan seperti ini meniscayakan bentuk pemahaman yang literal (*literal meaning)* dalam bentuk *muḥkām, naṣ* dan *zāhir*.

[73]*Ibid.*, hal. 228.

Sedangkan ekspresi *maqs̲id (Purpose*) hanya mungkin diperoleh pada salah satu dari kategori "*non clear*", dengan menggunakan istilah-istilah seperti *iqtid̲ā', isyārah* atau *mufassar* ataupun *ilma'*. Tipe-tipe term seperti ini kurang otoritasnya (*lack of yuridical authority*), karena bersifat *uncertainty (zanniyyah*).[74]

Kurangnya *implication of purpose (Dilālah al-Maqās̲id*) merupakan kekurangan yang sudah umum terjadi dalam kaitannya dengan *legal text*, bahkan dalam *school of philosophy of law* kontemporer sekalipun. *The German School*, khususnya Jhering dan *French school*, khususnya Geny menyerukan '*purposefulness*' yang lebih besar di dalam hukum. Kedua kelompok ini menyerukan perlunya *'reconstruction'* dalam hukum yang berbasis pada '*interest'* dan '*the purpose of justice'*. Jhering menyerukan pergantian dari *'mechanical law of causality'* ke '*law of purpose'*. Dia menegaskan sebagai berikut:

Dalam '*Cause*' (sebab), objek yang menjadi akibatnya yang bersifat pasif. Sedangkan dalam '*purpose*' (tujuan), sesuatu yang digerakkan bersifat *self-active*. Pada tataran perbuatan, *cause* mengacu pada masa lampau, sedangkan *purpose* mengacu pada masa depan. Dunia eksternal, ketika dipertanyakan alasan dari suatu proses, maka pertanyaan itu merujuk kembali ke belakang (masa lampau), sedangkan keinginan (*will)* mengarahkannya ke (masa) depan….. Perbuatan dan perbuatan dengan tujuannya adalah sinonim (*acting and acting with a purpose are synonymous*).

[74]*Ibid.,* hal. 229.

Perbuatan tanpa tujuan adalah sesuatu yang sama mustahilnya dengan akibat tanpa adanya sebab.[75]

Lebih jauh lagi, Geny menyerukan suatu metode yang memberikan signikansi yang lebih terhadap "tujuan perundang-undangan' (*legislative intent*) yang diderivasi dari teks, kemudian memandu keputusan seorang penafsir (*dictates the interpreter's decision*). Namun, seruan-seruan ini tidak terwujud menjadi sebuah perubahan besar dalam metodologi umum hukum positif saat ini. Jadi, peningkatan '*purposefulness*' merupakan komponen yang dibutuhkan oleh filsafat hukum secara general. Sedangkan dalam sistem hukum Islam, *the implication of the purpose (Dilālah al-Maqs̲id*) merupakan ekspresi baru yang akhir-akhir ini mengemuka di kalangan modernis Islam, dalam rangka memodernisasi *Us̲ūl al-Fiqh*. Selama ini, secara umum, *dilālah al-maqs̲id* memang belum dinilai sebagai *dilālah qat̲'i (certain*) untuk dijadikan sebagai suatu *hujjah* hukum (*yuridical authority*). Hingga sekarang, secara teoritis, *purposefulness* masih dilarang untuk memainkan peranan penting dalam upaya penggalian hukum dari *nass.*

Berdasar landasan berpikir tersebut, Jāsser berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*Maqās̲id al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*) menjadi prinsip fundamental yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi dalam analisis yang berlandaskan pada *Systems*. Lagi pula, karena efektifitas dari sebuah sistem diukur berdasar pada terpenuhinya tujuan yang hendak dicapai, efektifitas dari

[75]*Ibid.*

sistem hukum Islam juga diukur berdasarkan terpenuhinya tujuan-tujuan pokoknya (*Maqāṣid*).[76]

Beberapa contoh pengambilan *Maqāṣid* dalam metode hukum Islam dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. *Istiḥsān* (*Yuridical Preference*) berdasarkan *Maqāṣid*.

Selama ini, *Istiḥsān* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode *qiyas.* Menurt Jasser Auda, sebenarnya permasalahannya bukan terletak pada *'illat* (sebab), melainkan pada *Maqāṣid* nya. Oleh sebab itu, *Istiḥsān* hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyās* dengan menerapkan *Maqāṣid*nya secara langsung. Sebagai contoh: Abu Hanifah mengampuni (tidak menghukum) perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat berdasarkan *Istiḥsān*, meskipun *'illat* untuk menghukumnya ada. Alasan Abu hanifah, karena tujuan dari hukum adalah mencegah seorang dari kejahatan. Kalau sudah berhenti dari kejahatan mengapa harus dihukum? Contoh ini menunjukkan dengan jelas , bahwa pada dasarnya *istiḥsān* diterapkan dengan memahami dulu *Maqāṣid* dalam penalaran hukumnya. Bagi pihak yang tidak mau mengggunakan *istiḥsān*, dapat mewujudkan *Maqasid* melalui metode lain yang menjadi pilihannya.[77]

[76] *Ibid.,* hal. 55.
[77] *Ibid.,* hal. 239.

b. *Fath Zarā'i' (Opening the Means*) untuk mencapai *Maqāsid/* tujuan yang lebih baik.

Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *Fath Zarā'i'* di samping *Sadd Zarā'i'*. Al-Qarāfi menyarankan, jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*Sadd Zarā'i'*) maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus dibuka (*Fath Zarā'i'*). Untuk menentukan peringkat prioritas harus didasarkan pada *Maqāsid.* Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekwensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif juga. [78]

c. *'Urf (Customs*) dan Tujuan Universalitas

Ibn Ashur menulis *Maqasid Shari'ah.* Dalam pembahasan tentang '*Urf,* ia menyebutnya sebagai 'universalitas dalam Islam'. Dalam tulisan itu, ia tidak menerapkan *'urf* pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *Maqasid*nya. Argumen yang ia kemukakan sebagai berikut. Hukum Islam harus bersifat universal, sebab ada pernyataan bahwa hukum Islam dapat diterapkan untuk semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam sejumlah ayat al-Qur'an dan Hadis. Nabi memang berasal dari Arab, yang saat itu merupakan kawasan yang terisolasi dari dunia luar, yang kemudian berinteraksi secara terbuka dengan dunia luar. Agar tidak terjadi kontradiksi, maka sudah semestinya pemahaman tradisi lokal (baca: Arab) tidak dibawa ke kancah tradisi internasional. Jika

[78]*Ibid*. hal. 241.

dipaksakan maka kemaslahatan tidak dapat dicapai dan tidak sesuai dengan *Maqasid al-Syariah*. Oleh sebab itu, kasus-kasus tertentu dari *'urf* tidak boleh dianggap sebagai peraturan universal. Ibn Ashur mengusulkan sebuah metode untuk menafsirkan teks/*nass* melalui pemahaman konteks budaya Arab saat itu. Demikian, Ibn Ashur membaca riwayat dari sisi tujuan yang lebih *tinggi, dan tidak membacanya sebagai norma yang mutlak.*[79]

d. *Istishāb (Preassumption of Continuity)* berdasarkan *Maqāsid*.

Prinsip *Istishāb* adalah bukti logis *(dalīlun 'aqliyyun).* Tetapi, penerapan prinsip ini harus sesuai dengan *Maqāsid*nya. Misalnya, penerapan asas "praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah" (*al-Aslu barā'at al-dimmah)*, *Maqāsid*nya adalah untuk mempertahankan tujuan keadilan. Penerapan *"*Praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti adanya larangan (*al-aslu fi al-asyyā'i al-ibāhah hattā yadullu al-dalīl 'alā al-ibāhah) maqāsid*nya adalah untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih.[80]

Bagaimana hubungan antara ke enam fitur tersebut? Keenam fitur tersebut membentuk satu keutuhan yang tidak dapat terpisah antara yang satu dan lainnya. Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun fungsi dan peran tersebut terhimpun menjadi satu keutuhan *Systems* berpikir keagamaan (Islam). Jika masing-masing fitur tidak saling terkait, maka tidaklah dapat disebut sebagai satu kesatuan

[79]*Ibid.* hal. 242.
[80]*Ibid.* hal. 243.

Systems. Peran dan fungsi masing-masing item fitur tersebut antara lain seperti mengendalikan, mengarahkan, mengkritik, mempertanyakan, mengoreksi, mempercepat, menghidupkan, memberi penerangan, membelokkan, memberhentikan dan begitu seterusnya.

Tujuan utama (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) adalah bagaimana keutuhan peran dan fungsi fitur-fitur tadi dapat mengantarkan penggunanya selamat sampai tujuan, tanpa harus menimbulkan kerusakan di tengah jalan dan melukai pengguna jalan yang lain. Ibarat sebuah kendaraan bermotor (pesawat, mobil, speda motor), bahkan speda onthel sekalipun, tujuan utama dibuatnya alat (transportasi) tersebut adalah untuk mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, tanpa harus menabrak pagar jalan kiri kanan yang pekarangannya dimiliki oleh orang lain. Jika tidak dapat mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, atau selamat tetapi sambil menabrak pagar tetangga, maka kendaraan tersebut perlu masuk bengkel terlebih dahulu, untuk diperbaiki. Untuk sampai ke tujuan dengan selamat, kendaraan tersebut dilengkapi berbagai alat yang berfungsi secara sinergis (rem, stang, rantai, gear, berko/lampu, tempat duduk (sadel), bensin, oli, mesin, roda dan begitu seterusnya). Masing-masing perlu dirawat dan dipelihara, di chek secara rutin berfungsi atau tidaknya alat-alat tersebut. Semua alat tersebut mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun semuanya membentuk satu kesatuan Systems sehingga secara sinergis dapat berfungsi sebagai alat transportasi yang dapat mengantarkan penggunanya sampai ke tujuan dengan selamat.

Begitu pula hubungan antara ke enam fitur yang dirumuskan Jāsser, yaitu Kognisi (*Cognition;* pemahaman keagamaan selalu terkait dengan kemampuan akal pikiran dalam

memahami); Utuh (*Wholeness;* kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan al-Hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong; Terbuka (*Openness;* hukum Islam perlu membuka diri secara keilmuan dan mampu memperbaiki diri dari dalam), Hirarki pemahaman hukum agama yang saling terkait (*Interrelated hierarchy*) dan Multidimensionalitas (*Multi-dimensionality*; pemahaman dan penentuan hukum Islam memerlukan pertimbangan dan pemahaman yang menyangkut banyak dimensi, tidak cukup hanya lewat pemahaman yang bercorak biner, dan selalu mengacu pada tujuan utamanya (*Purposefulness*).

Masing-masing fitur mempunyai peran dan fungsinya sendiri-sendiri, namun membentuk jaringan (*network*) pemahaman yang rapi sekaligus kompleks. Semuanya membentuk satu kesatuan *systems* berpikir keagamaan Islam yang utuh. Begitu salah memahami hubungan antara fitur yang satu dan lainnya, maka kesatuan *systems* pemahaman keagamaan akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman keIslaman menjadi tidak jernih, bahkan berlawanan dengan perkembangan peradaban manusia. Kesatuan pemahaman keagamaan yang menyangkut hukum, filsafat, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, ilmu pengetahuan, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas paradigma baru dalam merekonstruksi kurikulum studi hukum Islam yang akan datang.

Akhirnya, dengan menggunakan pendekatan dan analisis *Systems,* Jāsser sampailah kepada usulan dan sekaligus kesimpulan yang mendasar dalam rangka merespon tantangan dan tuntutan era global di mana ummat Islam merupakan bagian yang tak terpisahkan dari penduduk dunia (*world citizenship)*.

Masyarakat Muslim kontemporer, baik yang terikat dalam negara-bangsa maupun dalam bentuk kenegaraan yang lain, terikat dengan kesepakatan dan perjanjian-perjanjian internasional, khususnya setelah terbentuknya badan dunia seperti Persyarikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dengan berbagai urusan sejak dari urusan kesehatan dunia (WHO), pangan-pertanian (FAO), pendidikan dan kebudayaan (UNESCO), perdagangan (WTO), keamanan (Dewan Keamanan PBB), perburuan (ILO), perubahan iklim (*climate change*) dunia dan masih banyak yang lain.. Hukum-hukum yang berlaku di berbagai daerah lokalpun akhirnya bersinggungan, berjumpa dan berdialog dengan hukum-hukum internasional.

Salah satu isu kontemporer yang dihadapi umat Islam sekarang ini adalah tentang hak-hak asasi manusia (HAM). Sebagian umat Islam tidak dapat menerimanya sepenuh hati, karena masih terikat – untuk tidak menyebutnya terbelenggu - dengan konsep *MS* yang lama, sedang sebagian besar yang lain menerimanya.[81] Dalam upaya menjembatani gap antara pemahaman hukum Islam yang lama dengan hukum internasional yang disepakati oleh sebagian besar anggota PBB, maka Jāsser --- setelah mendekomposisi teori hukum Islam Tradisional dengan memperbandingkannya dengan teori hukum Islam era Modern dan era Post-modern serta menggunakan kerangka analisis *Systems* yang rinci--- mengusulkan perlunya pergeseran paradigma teori *Maqāṣid* lama (Klasik) ke teori *Maqāṣid* yang baru. Pergeseran dari teori *Maqāṣid* lama ke teori *Maqāṣid* baru, dengan mempertimbangkan secara serius

[81]Pembahasan detil tentang hal ini dapat dijumpai dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Ibid*, Juga Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law*, Oxford dan New York: (Oxford University Press, 2003).

perkembangan pemikiran warga dunia. Berikut adalah usulannya:[82]

Table 3. Konstribusi Substantif *Maqāṣid* Jāsser

Teori *Maqāṣid* Klasik		**Teori *Maqāṣid* Jāsser**	
Substansi	**Strategi**	**Substansi**	**Strategi**
1. Memelihara Agama 2. Memelihara Jiwa 3. Memelihara Akal 4. Memelihara keturunan 5. Memelihara harta 6. Memelihara kehormatan	Individual-komunal/ kultural	1. Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan. 2. (a)Melindungi martabat kemanusiaan; (b) melindungi HAM; (c)visi pembangunan masyarakat bermartabat 3. (a)Meningkatkan kualitas berpikir dan research; (b) memperluas akses terhadap pendidikan; (c)mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu; (d) melakukan publikasi ilmiah; (e) mencegah anakhirsme; (f) membangun situasi kondusif bagi	Kolektif-Struktural-Institusional

[82]Jasser., *Maqāsid al-Syarī'ah…,* hal 21-23.

		pembangunan masyarakat ilmiah. 4. (a) visi perlindungan dan pembangunan keluarga; (b) perlakuan khusus dan utama bagi institusi keluarga 5. (a)Mengutamakan solidaritas sosial; (b) keadilan dan kesejahteraan ekonomi; (c) fungsi sosial harta.	
Reproduksi teori *Maqāṣid* secara komunal		**Institusionalisasi teori Maqāṣid dalam struktur pemerintahan Negara modern**	

E. Studi Kritis terhadap Epistemologi Hukum Islam Jāsser

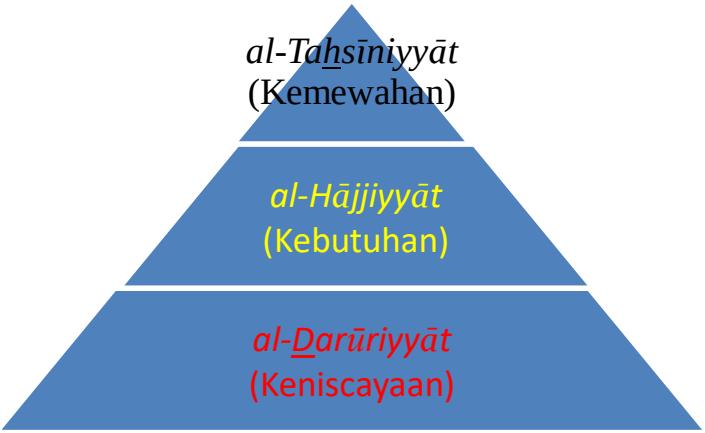
Setelah menelaah secara kritis dan mendalam terhadap pemikiran Jāsser tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai epistemologi hukum Islam dalam pendekatan sistem, maka dapat dianalisa bahwa tidak ada sesuatu yang betul-betul baru dari gagasannya. Hal ini baik ditinjau dari sisi substantif maupun metodologis. Secara substantif ia melakukan pengembangan dan pergeseran tema kajian *maqāṣid al-syarī'ah* yang pernah dirumuskan oleh para ulama pendahulunya. Ia berupaya mengembangkan pemikirannya tentang *maqāṣid* berdasarkan pada rumusan dan pemikiran ulama terdahulu, khususnya mereka yang memberikan perhatian atau porsi khusus tentang teori *maqāṣid* dalam karyanya. Secara kronologis di antara mereka adalah Al-Tirmizī al-Ḥakīm (w. 296 H/ 908 M), al-Juwainī

(w. 478 H/ 1085 M), al-Syāṭibī (w. 790 H/ 1388 M), mewakili era tradisional, Muḥammad Ṭāhhir ibn 'Asyūr (w. 1325 H/ 1907 M), Muḥammad Rāsyid Riḍā (w. 1354 H/ 1935 M), Muḥammad al-Ghazālī (w. 1416 H/ 1996 M), hingga Muḥammad Yūsuf al-Qarḍāwī (Lahir 1345 H/ 1926 M) mewakili era modern, serta Ḥasan Hanafī (Lahir 1934 M), Muḥammad Syahrūr (Lahir 1938 M), Muḥammad 'Ābid al-Jabirī (Lahir 1936 M), Naṣr Ḥamid Abū Zaid (Lahir 1942 M), dan 'Abdul al-Karīm Sorous (Lahir 1945 M), mewakili era kontemporer.

Mengamati dinamika perkembangan teori *maqāṣid* sejak era tradisional hingga era kontemporer, terlihat bahwa konstribusi Jāsser adalah dalam upayanya mengembangkan substansi kajian *maqāṣid,* metodologi dan pendekatan dalam studi hukum Islam. Di samping itu, kepiyawaiannya dalam memetakan dinamaka sejarah pemikiran hukum Islam, khususnya perkembangan teori *maqāṣid* secara sistematis dan kritis perlu mendapatkan apresiasi tersendiri.

Dalam substansi kajian *maqāṣid,* ia berhasil mengembangkan teori *maqāṣid* yang sudah dirumuskan oleh ulama sebelumnya. Mulai dari pemikiran tentang skala prioritas *ḍarūriyyāt, hājiyyāt* dan *taḥsīniyyāt* hingga pelestarian terhadap agama, jiwa, keturunan, akal, harta, dan kehormatan yang masih bersifat individual menjadi kebijakan publik dengan pengembangan dimensi-dimensi baru kajian *maqāṣid.* Teori pejenjangan kebutuhan (skala prioritas) yang dirumuskan ulama sebelumnya secara hirarkhis dan terpisah-pisah, direkonstruksi dan dikembangkan menjadi lebih integratif. Teori pejenjangan kebutuhan yang dirumuskan ulama sebelumnya dapat dilihat dari skema berikut:

Gambar 1. Jenjang Skala Prioritas Perspektif Ulama Pra-Jāsser

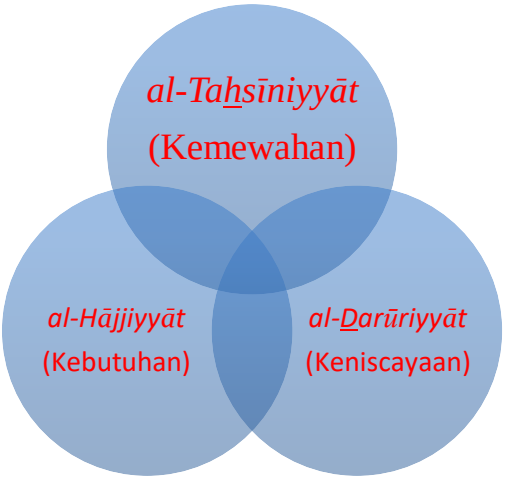


Skema di atas, menggambarkan bahwa masing-masing jenjang terpisah secara hirarkhis, di mana yang paling bawah memiliki skala prioritas utama, kemudian baru diikuti oleh yang di atasnya (*Al-Hājjiyyāt*) hingga *al-Tahsīniyyāt.* Teori pejenjangan kebutuhan atau skala prioritas inilah, dikembangkan oleh Jāsser dengan cara mengintegrasikan ketiga jenjang kebutuhan sebagai satu kesatuan yang saling bersinggungan, berkait-berkelindan satu sama lain.

Dengan demikian, ketiga jenjang kebutuhan merupakan suatu ikatan tak terpisahkan. Dalam konteks ini ia berhasil menerapkan pendekatan sistem yang ditawarkannya dalam mengintegrasikan teori pejenjangan yang pernah ada sebelumnya. Misalnya, kewajiban melindungi agama sangat terkait dengan kewajiban memelihara akal (pendidikan). Sementara pendidikan berkaitan erat dengan taraf ekonomi (*hifd al-mal*), kualitas kesehatan (*hifd al-nafs*), keturunan (*hifd al-nasl*), dan kehormatan (*hifd al-'ird*). Memahami semua ini secara terpisah atau mengabaikan salah satu akan mempengaruhi bahkan mengganggu

yang lainnya. Sedangkan dengan pemahaman terintegrasi akan dapat membangun semua aspek pembangunan secara lebih komprehensif.

Gambar 2. Jenjang Skala Prioritas Perspektif Jāsser 'Audah



Dalam skema Jāsser di atas terdapat hubungan persimpangan dan keterkaitan antar kategori atau prioritas dari jenjang *maqāṣid* tersebut. Misalnya, pernikahan dan perdagangan yang berada pada jenjang kebutuhan (*al-Hājjiyyāt*), memiliki hubungan manfaat yang berkaitan erat dengan pelestarian keturunan dan harta yang berada pada jenjang keniscayaan (*al-darūriyyāt*). Begitu juga dengan perdagangan, pelestarian lingkungan, dan pendirian Dayah yang berada pada level kebutuhan, berkaitan erat dengan pelestarian dan perlindungan agama dan jiwa manusia yang bertengger di level keniscayaan. Hal yang sama juga dapat ditunjukkan pada kebijakan fisikal, korupsi, pemberantasan epidemi penyakit, aborsi, isu kloning manusia, dan pembangunan infrastruktur pada level

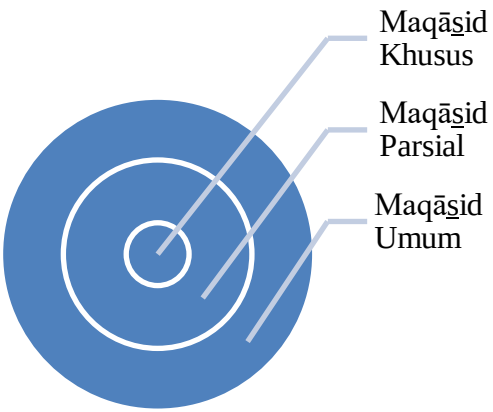
kebutuhan, memiliki kaitan signifikan dengan perlindungan terhadap agama, jiwa, harta, dan keturunan.

Namun demikian, setiap jenjang *maqāṣid* tidak dapat berlaku standar yang sama secara universal bagi seluruh manusia di penjuru dunia. Karena setiap Negara memiliki standar dan tingkat kemajuan yang berbeda. Misalnya, standar pelayanan kesehatan atau kebutuhan publik di Negara-negara miskin seperti Nigeria, Somalia, Ethiopia, dan Mali berbeda dengan Negara-negara berkembang seperti Malaysia, Korea, dan India, apalagi dibandingkan dengan standar Negara maju seperti Amerika Serikat, Jepang, Prancis, Inggris, dan sejenisnya. Sesuatu yang berada pada jenjang kemewahan di Somalia bisa jadi merupakan keniscayaan yang harus ada di Amerika, Jepang, dan Inggris, begitu seterusnya.

Dalam memperjelas pengembangan substansi kajian *maqāṣid* yang dilakukan Jasser dapat ditunjukkan melalui 3 (tiga) aspek:

Pertama, mempertimbangkan jangkauan hukum yang dilingkupi oleh *maqāṣid* yaitu *maqāṣid* umum, *maqāṣid* parsial, dan *maqāṣid* khusus. *Maqāṣid* umum merupakan misi dasar Islam secara keseluruhan melestarikan agama, jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan serta ditambah dengan nilai-nilai keadilan, universalitas, dan kemudahan. *Maqāṣid* parsial adalah yang berlaku pada bab tertentu dalam hukum Islam. Misalnya, kesejahteraan anak dalam hukum keluarga, mencegah kejahatan dalam bab pidana, dan mencegah monopoli dalam bab mu'amalat atau ekonomi. Sedangkan *maqāṣid* spesifik/ khusus meliputi apa yang dianggap sebagai maksud ilahi dalam suatu teks tentang hukum tertentu. Misalnya, tujuan menghilangkan kesukaran bagi orang sakit untuk tidak berpuasa, dan maksud melarang orang untuk menyimpan daging atau makanan pada hari-hari lebaran haji.

Gambar 3.
***Al-Maqāṣid* dalam Perspektif Jangkauan Hukum yang Diliputinya**



Kedua, untuk memperbaiki kekurangan teori *maqāṣid* yang pernah dirumuskan ulama terdahulu yang berorientasi individualistik, dikembangkan dengan jangkauan yang lebih luas seperti masyarakat, bangsa, bahkan umat manusia secara umum. Perluasan jangkauan ini memberi peluang besar bagi para ulama di era kontemporer untuk memecahkan masalah baru yang muncul sekaligus manqus dalam menghadapi tantangan global.

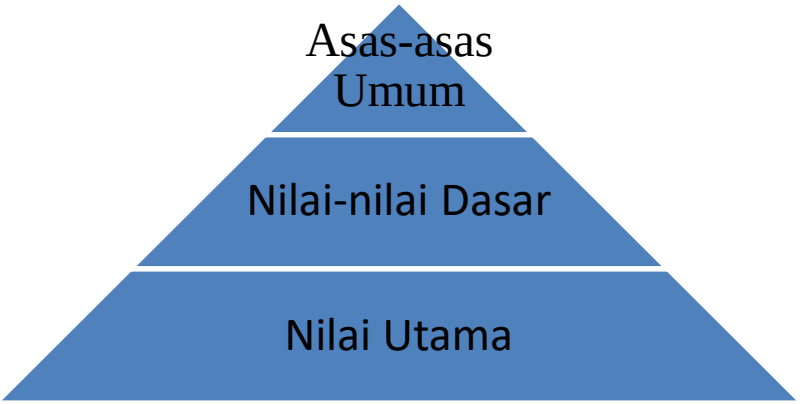
Ketiga, berhasil memposisikan *maqāṣid* tidak sekedar aksiologi hukum Islam, melainkan mengembangkannya lebih jauh menjadi ontologi dan epistemologi hukum Islam. Secara lebih rinci *maqāṣid* dalam pandangan Jāsser menjadi: (1) landasan ijtihad kontemporer; (2) pembeda antara tujuan dan sarana; (3) metode intepretasi tematik Al-Qur'an dan Hadis; (4) memahami perbuatan Nabi SAW; (5) membuka sarana (*fatḥ al-zarā'i'*) dan memblokir sarana (*sadd al- zarā'i'*); (6) untuk syari'at global; (7) landasan bersama antar mazhab Islam; dan terakhir (8) landasan dialog antar iman. Bila posisi *maqāṣid* di atas dilihat dalam kaca mata filsafat hukum Islam, maka dapat kelompokkan menjadi; *maqāṣid* sebagai

ontologi hukum Islam {poin (1), (7), dan (8)}; *maqāṣid* sebagai epistemologi hukum Islam {poin (3), (4), dan (5)}; *maqāṣid* sebagai aksiologi hukum Islam {poin (2) dan (6)}.

Secara ontologis, Jāsser belum tuntas dalam mensistematisasikan landasan paling hakiki dari hukum Islam, sebelum mengemukakan nilai-nilai keadilan, kemerdekaan, kemaslahatan, dan kemudahan sebagai nilai-nilai dasar hukum Islam. Sebagaimana keyakinan semua agama, termasuk Islam landasan hakiki (*qiyām al-aulā*) dari hukum Islam adalah ketauhidan. Berdasarkan nilai hakiki inilah muncul nilai-nilai dasar (*qiyām al-asāsī*) hukum Islam yang menurut Syamsul Anwar meliputi keadilan, kemerdekaan, kesetaraan, kemaslahatan, toleransi, persaudaraan, syura, amanah, fadhilah, dan tolong menolong.[83] Setiap nilai dasar ini dapat diderivasi menjadi nilai-nilai turunan yang beragam sampai kepada asas-asas umum yang bersifat teoretis. Berdasarkan asas-asas umum inilah hukum praktis dirumuskan atau dibuat. Dengan demikian dasar ontologis dari rekonstruksi epistemologi hukum Islam adalah Tauhid. Proses rekonstruksi ontologis dimaksud dapat dibaca dalam skema berikut:

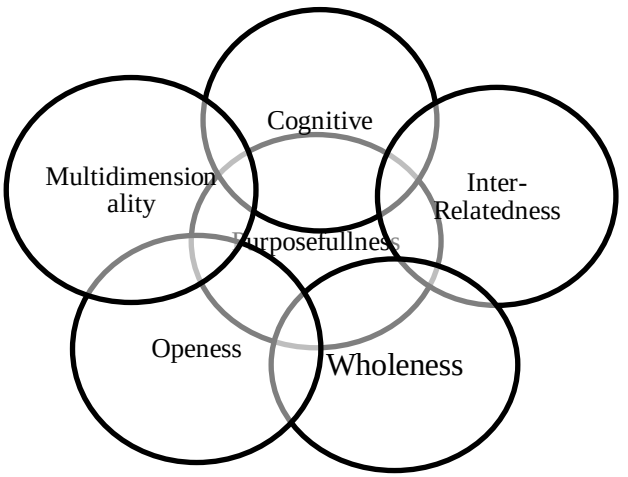
[83]Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, Cet. I, (Jakarta: RM Book, 2007), hal. 37. Syamsul juga masih memasukkan ketauhidan sebagai nilai-nilai dasar, padahal ketauhidan merupakan nilai paling mendasar, fundamental, dan hakiki dari Islam pada umumnya dan hukum Islam khususnya. Namanya nilai paling mendasar semestinya hanya satu yaitu tauhid. Dari sumbu ketauhidan inilah membidani lahirnya nilai-nilai dasar sebagaimana dikemukakan di atas.

Gambar 4. Sistematisasi Rekonstruksi Ontologis Hukum Islam



Secara epistemologi konstribusi pemikiran Jāsser dalam mengembangkan metodologi hukum Islam sangat besar. Mealui pendekatan sistem 6 (enam) fitur, sebenarnya ia ingin menawarkan epistemologi integratif-interdisipliner hukum Islam. Pendekatan sistem 6 (enam) fitur yang ditawarkan Jāsser dalam memahami hukum Islam di era kontemporer dapat diperagakan sebagai berikut:

Gambar 5. Pendekatan Sistem Enam Fitur Jāsser



Keenam fitur yang diperagakan di atas membentuk satu keutuhan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Setiap fitur memiliki peran dan fungsi masing-masing, namun fungsi dan peran setiap fitur terpadu menjadi satu keutuhan sistem berpikir dan metodologi keIslaman. Inilah yang disebut dengan pendekatan sistem oleh Jāsser. Dengan pendekatan seperti inilah, antara lain hukum Islam dapat menghadapi tantangan global dengan segenap persoalan yang mengitarinya. Dari pendekatan enam fitur ini menuntut pemahaman dan kesadaran ahli hukum Islam untuk mengoperasionalkan pendekatan ini dalam setiap proses dan upaya memahami hukum Islam di era kontemporer.

Kesadaran bahwa pemahaman terhadap hukum Islam harus berorientasi kepada tujuan utama syari'at (*maqāṣid al-syarī'ah/ purposefulness*) yakni kemaslahatan publik. Kesadaran berikutnya adalah bahwa pemahaman terhadap sumber hukum dipengaruhi dan berkait dengan fitur *cognitive,* yaitu kemampuan intelektual fukaha' atau ahli hukum Islam. Hal ini menuntut para fukaha' untuk memanfaatkan ilmu-ilmu kealaman, sosial, dan humaniora (*wholeness*) dalam memahami nas Al-Qur'an dan Hadis. Pemanfaatan khazanah keilmuan modern tersebut bertujuan agar setiap persoalan dapat dipahami secara utuh dan dipecahkan secara komprehensif. Obyek hukum yang menjadi fokus kajian harus dipahami dari berbagai dimensi (*multi-dimensionality*) secara kritis. Hasil pemahaman dimaksud harus terbuka untuk dilakukan autokritik (kritik internal) dan terbuka untuk perubahan (*openness*) agar senantiasa mampu menghadapi dan mengantisipasi berbagai persoalan dan kondisi yang dihadapinya. Tujuan utama syari'at, kemampuan intelektual fukaha', keutuhan pemahaman, berbagai dimensi kajian, dan sikap inklusif harus diintegrasikan menjadi satu kesatuan sistem yang saling terkait atau terkoneksi.

Persoalan yang muncul adalah bagaimana memanfaatkan khazanah ilmu pengetahuan modern yang dibidani kelahirannya oleh paradigma keilmuan yang profan-empiris untuk memahami teks suci yang bersifat sakral-teologis-metafisis? Ada persoalan yang belum diselesaikan Jāsser yaitu pola hubungan ilmu dan agama yang oleh para ahli sebelumnya dan sekarang ini diperdebatkan. Sebelum khazanah ilmu pengetahuan modern diintegrasikan dengan hukum Islam, maka ada problem tentang islamisasi dan integrasi ilmu. Problem ini sudah menjadi diskursus para tokoh yang dapat dipolarisasikan ke dalam dua kelompok besar yaitu kelompok historis dan integralistik. Kelompok pertama dibagi lagi menjadi mazhab islamisasi ilmu (*Islamization of Knowledge*) yang diintrodusir oleh Naquib al-Attas dan Ismail Razi al-Faruqi dan kelompok ilmuisasi Islam (*Scientification of Islam*) yang direpresentasikan oleh Kuntowijoyo, Fazlurrahman dan Arkoun.

Sementara kelompok kedua menawarkan gagasan integrasi-interkoneksi yang dirumuskan oleh Muhammad Amin Abdullah. Dalam pemetaan di atas, Jāsser lebih dekat kepada kelompok integralistik, karena ia mencoba untuk mengintegrasikan model pemahaman keIslaman (hukum Islam). Di sisi lain, melalui pendekatan sistem (6 fitur) yang digagasnya ia berupaya untuk mengkoneksikan antar fitur sebagai satu kesatuan yang utuh dalam memahami hukum Islam.

Dengan demikian, maka konstribusi studi Jāsser tentang *maqāṣid* sebagai epistemologi Hukum Islam dalam pendekatan sistem meliputi aspek pengembangan substansi kajian *maqāṣid* dan aspek metodologi.

BAB IV
IMPLEMENTASI

A. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan dalam bab-bab sebelumnya, maka dapat diambil beberapa kesimpulan pada buku ini, antara lain:

Pertama, rekonstruksi epistemologi hukum Islam merupakan keniscayaan yang harus dilakukan, karena tuntutan dalam rangka memecahkan dan mengantisipasi kemajuan pesat di berbagai bidang kehidupan. Di antara tantangan dan isu kontemporer yang sedang mengemuka dan melanda dunia serta yang diperkirakan akan muncul adalah revolusi demografi, hilangnya hal-hal lama dan munculnya hal-hal baru, meningkatnya kesadaran akan martabat kemanusiaan, pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan mewabahnya globalisasi di berbagai bidang. Fenomena ini melahirkan isu-isu utama dan krusial, sehingga membutuhkan jawaban Islam, khususnya hukum Islam yang integral dan komprehensif. Jawaban semacam ini akan dapat diberikan hukum Islam bila dilakukan rekonstruksi epistemologi keilmuan klasik kepada epistemologi kontemporer.

Mengingat, ada beberapa problem yang ditemukan dari metode pemahaman hukum Islam klasik yang tidak lagi dapat dipertahankan. Di antaranya berkaitan dengan *ta'āru̲d dan tanāqu̲d,nāsikh-mansūkh,* dan *sad al-zarī'ah.* Salah satu ilmuan kontemporer yang menawarkan epistemologi baru adalah Jāsser

'Audah melalui karya magnum opusnya *Maqāṣid al-Syarī'ah As Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach.*

Kedua, secara historis perkembangan wacana tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah* dapat dibagi kepada 5 (lima) fase, yaitu; (1) era sahabat sebagai fase embrional, (2) era pasca sahabat-abad 5 H sebagai fase seperintis, (3) era tradisional abad V-VIII H sebagai fase dimulainya teorisasi, (4) era modern sebagai fase pengembangan, dan (5) era kontemporer sebagai fase rekonstruksi. Pada era sahabat *Maqāṣid al-Syarī'ah* sudah dijadikan dasar pertimbangan dalam hukum Islam oleh 'Umar dan 'Usman. Fase perintis diwakili antara lain oleh al-Ḥakīm (w. 296 H), al-Balkhī (w. 322 H), al-Qaffāl (w. 365 H), al-Qummī (381 H), dan al-Āmirī (w. 381 H). Era tradisional antara lain diwakili oleh al-Juwainī (w.478 H), al-Ghazalī (w. 505 H), dan al-Syāṭibī (w. 790 H). Pada era modern muncul antara lain Ibn 'Asyūr (w. 1325 H), Yūsuf al-Qarḍāwī (lahir 1345 H), dan Muḥammad Al-Ghazālī (w. 1416 H). Lalu, di era post-modern di wakili antara lain oleh 'Abdullah Sa'ed dan Jāsser 'Audah.

Dengan demikian, wacana *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara praktis sudah ada sejak era sahabat, lalu berkembang pada era berikutnya dalam wujud pembahasan tentang hikmah dibalik teks atau ibadah. Kemudian melangkah kepada teorisasi jenjang kebutuhan oleh al-Juwainī dan dilanjutkan oleh muridnya al-Ghazālī dengan perumusan 5 tujuan syari'at Islam dan disempurnakan oleh al-Syāṭibī. Pada era modern 5 tujuan syari'at tersebut dikembangkan berdasarkan isu-isu baru tentang HAM, ekonomi dan pendidikan. Jāsser 'Audah di era post-modern melakukan pengembangan dalam 2 hal; pertama memperluas substansi kajian *Maqāṣid* hingga menjangkau isu-isu kontemporer. Kedua, mengembangkan pendekatan baru yang diberi nama dengan pendekatan *systems*.

Ketiga, pada prinsipnya Jāsser tidak menawarkan sesuatu yang baru tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah.* Ia hanya melakukan rekonstruksi dalam beberapa hal. (1) Menempatkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* tidak lagi sebagai aksiologi hukum Islam melainkan sebagai epistemologinya. (2) Memperluas substansi kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan menawarkan strategi pelaksanaan dalam Negara modern (institusionalisasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam tubuh Negara). (3) mengintrodusir pendekatan baru dalam memahami *Maqāṣid al-Syarī'ah* yaitu pendekatan *systems*. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai filsafat hukum Islam melalui pendekatan sistem yang diintrodusir Jāsser dalam karyanya berpijak pada teori sistem, filsafat, dan hukum Islam secara integratif dan interdisipliner.

Konsep-konsep kunci pendekatan sistemnya terangkum dalam gagasannya tentang 6 (enam) fitur utama. (1) Kognisi (*Cognitive Nature*) dari hukum Islam; (2) *Utuh* (*Wholeness*; saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada); (3) *Openness (Self-Renewal)*. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka; (4) *Interrelated Hierarchy* (metode yang integratif dan sistematik); (5) *Multi-dimensionality;* dan (6) *Purposefulnes*s/*Maqasid-based approach* (selalu mengacu kepada tujuan utama). Kelima fitur yang dijelaskan di depan, saling berkaitkelindan. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan *Systems* namanya. Namun demikian, benang merah dan *common link* nya ada pada *Purposefulness/Maqasid*.

B. Rekomendasi

Buku ini hanya membahas salah satu karya ilmuan kontemporer di bidang filsafat hukum Islam, khususnya aspek pengembangan maqasid sebagai epistemologi hukum Islam dengan pendekatan sistem. Fokus kajiannyapun merujuk kepada salah satu karya Jasser Auda yakni *Maqāṣid al-Syarī'ah As Philosophy of*

Islamic Law; A Systems Approach. Mengakui dan menyadari akan keterbatasan penelitian ini dan dalam rangka membangun kajian-kajian keIslaman yang lebih manqus dari sisi ontologi, epistemologi dan aksiologi, maka berikut direkomendasikan beberapa hal.

Pertama, menggalakkan penelitian dan kajian serius tentang berbagai temuan dan tawaran baru di bidang filsafat keilmuan Islam, khususnya bidang hukum Islam. Beberapa ilmuan yang layak dijadikan fokus dan mendapat perhatian peneliti ke-Islaman adalah Abdullah Sa'ed, Muhammad Aboe Fadhl, Muhammad Syahrur, Muhammad Yusuf al-Qardhawi, Muhammad Arkoun, Muhammad 'Abid al-Jabiri, dan pemikiran brilian penulis dalam negeri seperti Muhammad Amin Abdullah dan Kuntowijoyo. Sehingga, IAIN Lhokseumawe khususnya dan perguruan tinggi Islam pada umumnya dapat merumuskan paradigma keilmuannya yang khas, spesifik, dan baru dalam memecahkan berbagai persoalan umat dan bangsa di era kontemporer.

Kedua, paradigma baru keilmuan Islam, tidak selamanya muncul dan lahir dari kaum ilmuan kontemporer, melainkan juga pernah ada dan tersimpan dalam berbagai literatur Islam klasik, baik karya ulama internasional Timur Tengah, ulama Islam di Barat, maupun ulama lokal Aceh. Terutama menyangkut tema atau isu islamisasi dan atau integrasi ilmu dan agama. Berdasarkan kajian serius dan mendalam diharapkan dapat memperkaya landasan, model, dan strategi integrasi dan interkoneksi antara ilmu dan agama. Beberapa hasil penelitian terbaru tentang pengembangan epistemologi dapat memperkaya khazanah intelektual sekaligus memperluas cakrawala keilmuan. Di antaranya adalah *Sosio-Epistemologi; Membangun Pengetahuan Berwatak Sosial,* karya Aholiab Watloly, terbitan 2013; *Integrasi Multi-Dimensi Agama dan Sains; Analisis Sains Islam Al-Attas dan Mehdi Golshani,* karya Ach. Maimun Syamsuddin, terbitan 2012; dan *Implementasi*

*Paradigma Integrasi-Interkonegsi dalam Penelitian 3 (tiga) Disertasi Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,*hasil penelitian Waryani Fajar Riyanto, tahun 2012.

Ketiga, dalam rangka penerapan syari'at Islam di Aceh, maka gagasan Jāsser perlu dipertimbangkan sebagai salah satu model dalam memahami syari'at Islam di era kontemporer. Dengan demikian, Islam sebagai pembawa rahmat dan penebar kasih-sayang menjadi realitas kehidupan masyarakat Aceh khususnya dan masyarakat global pada umumnya. Karena melalui konsep yang ditawarkannya memberikan skala priorotas pembangunan yang terintegrasi antar berbagai elemen dan unsur serta bidang pembangunan. Pembangunan yang dihasilkan tidak bersifat parsial dan terpisah-pisah antara bidang satu dengan lainnya. Teori dan epistemologi yang ditawarkan penting untuk menjadi salah satu model bagi para pengambil kebijakan (legislatif) dan pelaksana kebijakan (eksekutif dan yudikatif) di Aceh khususnya dan Indonesia pada umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abdullāh Ahmed an-Na’īm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1996.

‘Abdullāh Sa’ed, *Islamic Thought; An Introduction,* London and New York: Routledge, 2006.

_____, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach,* New York NY: Routledge, 2006.

‘Abd al-Mālik al-Juwainī, *al-Burhān fi Usūl al-Fiqh,* Mansūrah: al-Wafā, 1998, II

_____, *Giyāth al-Umām fi Iltiyāth al-Zulām,* Qatar: Wazārah al-Sū’u al-Dīniyyah, 1400 H.

Abū Hamīd Al-Ghazālī, *al-Mustasyfā min ‘Ilm al-Usūl,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H.

Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Syarī’ah*, Kairo: Mustafā Muhammad, t.th., I dan II.

Adonis, *al-Thābit wa al-Mutahawwil: Bahth fi al-Ibdā’ wa al-Itbā’ ‘Inda al-‘Arab,*London : Dār al-Sāqi, 2002.

Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multi-Dimensi Agama dan Sains; Analisis Sains Islam Al-Attas dan MehdiGolshani,* Yogyakarta: Ircisod, 2012.

Aholiab Watloly, *Sosio-Epistemologi; Membangun Pengetahuan Berwatak Sosial,* Cet. I, Yogyakarta: Kanisius, 2013.

Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid asy-Syarī'ah menurut al-Syāṭibi*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago: The University of Chicago Press, l982.

Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam; Menuju Psikologi Islami,* Cet. IV, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House, l987.

Ian G. Barbour, *Issues in Religion and Science,* New York: Harper Torchbooks, 1966.

Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan,* Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Ismail Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge; General Principles and Workplan,* Virginia: IIIT, 1982.

Jāsser 'Audah, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

_____, *al-Ijtihād al-Maqāṣidi; Majmū'ah Buḥūth* Mesir: al-Syibkah al-'Arabiyyah li al-Abḥās al-Nusyūr, 2011.

_____, *Fiqh al-Maqāṣid* ; *Ināṭah al-Aḥkām al-Syar'iyyah bi Maqāṣidihā,* U. S. A: IIIT, 2006.

_____, *Baḥth fi al-Maqāṣid al-Syar'iyyah,* Mesir: al-Syibkah al-'Arabiyyah li al-Abḥās al-Nusyur, 2011.

_____, *Maqāṣid al-Sharī'ah; Dalīlun li al-Mubtadi'īn,* U. S. A: IIIT, 2011.

Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (Ed**.),** *An Anthology of Islamic Studies***,** Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, l992.

Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.

Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi, dan Etika,* Cet. I, Jakarta: Teraju, 2004.

Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains menurut Al-Qur'an,* terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1998.

Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law*, Oxford dan New York: Oxford University Press, 2003.

Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York: MacMillan Publishing CO,. Inc, 1981.

M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi," makalah disampaikan dalam Seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Fakultas Syari'ah dan Hukum,* UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012.

____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Muhammad Arfan dan Abdul Wahid Hasan (ed.), *Studi Islam; Perspektif Insider atau Outsider,* Cet. I, Yogyakarta: Ircisod, 2012.

Muḥammad ‘Ābid al-Jabirī, *Madkhāl ilā Falsafah al-‘Ulūm: al-Aqlāniyyah al-Mu’āṣirah wa Taṭawwur al-Fikr al-Ilmy*, Cet. V, Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah, 2002.

Muhammad Shahrur, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar’ah***,** Damaskus: 2000.

Muḥammad Ṭahhir Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Tunisia: Dār al-Suḥn li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2006.

Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Cet. I, Bandung: Mizan Pustaka, 2005.

Richard C. Martin, (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press, l985.

Tariq Ramadhan, *Western Muslims and The Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004.

Teuku Jacoeb, *Manusia Makhluk Gelisah*, Cet. I, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2006.

Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian 3 (tiga) Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Zainal Abidin Bagir, “Bagaimana Mengintegrasikan Ilmu dan Agama”, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (Ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama; Intepretasi dan Aksi*, Yogyakarta: Suka Press, 2005.

Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (Ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama; Intepretasi dan Aksi*, Cet. I, Yogyakarta: Suka Press, 2005.

Ziauddin Sardar , *Hujjah Sains Islam*, terj. Abdul Latif Samian, Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.

BIOGRAFI PENULIS

Danial Murdani, dilahirkan di Dayah Mesjid, Bireuen, 26 Pebruari 1976 dari pasangan Murdani Ahmad (alm) dan Nurhayati Umar (almh). Pendidikan formal dimulai dari Madrasah Ibtidaiyyah Negeri (MIN) Pulosiron tamat 1987, Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Matang Glumpang Dua, tamat 1990. Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MANPK) Banda Aceh, tamat 1993. Gelar sarjana S1 Perbandingan Mazhab diperoleh tahun 1998 di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. S2 di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh 2008. Tahun 2010 tercatat sebagai mahasiswa Program Doktoral (S3) Program Studi Agama dan Lintas Budaya Minat Kajian Timur Tengah Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta 2015.

Sehari-hari berprofesi sebagai Dosen tetap IAIN Lhokseumawe. Profesi di dunia pendidikan dimulai tahun 1999-2000 dengan Dosen luar biasa di IAIN Ar-Raniry dan Sekolah Tinggi Agama Islam Tgk. Chik Pante Kulu Banda Aceh. Di samping itu juga mengajar di beberapa perguruan tinggi lain seperti STIKES Muhammaddiyah Lhokseumawe 2008-2013 dan Akademi Keperawatan KESREM sejak 2012 sampai sekarang.

Riwayat pekerjaan dimulai dari staf Kantor Urusan Agama Kec. Peusangan Kab. Bireuen dan Guru MIN Tanoh Mirah Kec. Peusangan. Di masa konflik dan darurat militer bertugas sebagai

Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Kec. Jangka Kab. Bireuen 2002-2005. Sejak 2005 ia bertugas sebagai dosen STAIN Malikussaleh Lhokseumawe. Beberapa jabatan yang pernah dipangkunya di STAIN Malikussaleh adalah Kepala Pusat Studi Agama Islam 2004-2005, Kepala Lembaga Pengembangan dan Penjamin Mutu STAIN Malikussaleh Lhokseumawe 2005-2006, Pembantu Ketua II STAIN Malikussaleh Lhokseumawe 2006-2007. Direktur Pascasarjana IAIN Lhokseumawe 2017-2020, Rektor IAIN Lhokseumawe 2021- sekarang, dan hingga saat ini bertugas sebagai Dosen Filsafat Ilmu, Filsafat Hukum Islam dan Fikih dan Usul Fikih.

Pengalaman organisasi sudah dimulai sejak S1 sebagai Wakil Ketua Lembaga Penelitian Hukum Islam Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1994-1995. Beberapa jabatan yang pernah dipercayakannya adalah Deputi Direktur Lakasspia (Aceh Institute for Social Political Studies) 1999-2002. Sekretaris Jenderal GP Anshor Kab. Bireuen periode 2002-2007, Peneliti Aceh Institute, 2006-2008. Direktur *Tazkiya Institute for Islamic and Humanity Studies* 2007-sekarang. Direktur *The Finiqas Institute for Islamic and Humanit Studies*, 2010-sekarang. Pengurus Ikatan Dakwah Islam Kota Lhokseumawe 2007-sekarang. Penasehat Badan Kontak Majelis Taklim Kota Lhokseumawe 2008-sekarang. Anggoda Dewan Pengawas Flower Aceh, 2008-sekarang. Pengurus Himpunan Mahasiswa Pasca Sarjana Aceh Yogyakarta 2010-Sekarang.

Aktivitas Ilmiah dan Pelatihan yang pernah diikuti antara lain Pelatihan Pergerakan Sipil di Bandung tahun 2000, Pelatihan Gender Budgeting, Banda Aceh, 2001, Pelatihan Format Pemberdayaan Ulama Perempuan, Medan, 2001, Narasumber Seminar Islam dan Gender, Banda Aceh, 2000, Pelatihan Orientasi Kepemimpinan Kantor Urusan Agama, Medan, 2004, Peserta Pusat

Jaringan Penelitian Seluruh Indonesia, NTB, 2005, Fasilitator Islam dan Traffiking, Lhokseumawe, 2006, Pelatihan Manajemen Strategis, Jakarta, 2006, Seminar Internasional, Banda Aceh, 2006, Pelatihan Strategi Penyusunan Anggaran, Bogor, 2006, Konferensi CEDAW di Bangkok, Thailand, 2007, Human Resource untuk ToT, Malaysia, 2008, Pelatihan Legal Drafting I dan II, Banda Aceh, 2007, Training CEDAW I, II, dan III, Medan, 2007 dan 2008, Presenter Hasil Penelitian tentang *Pelaksanaan Syari'at Islam dan Kekerasan di NAD*, di *Annual Conference* Kontribusi Ilmu-ilmu KeIslaman dalam Memecahkan Problem-problem Kemanusiaan, Pekan Baru, 2007, Narasumber beberapa Media Elekronik untuk isu Islam dan Gender, Hukum Islam, Hukum Keluarga, dan Psikologi Perkawinan 2000-sekarang, Rihlah Ilmiah tentang Penerapan Prinsip Kesetaraan Gender dalam Kebijakan Pemerintah, Marokko, 2008.

Di samping itu juga sering bertindak sebagai narasumber, fasilitator, dan peserta untuk berbagai training, baik tingkat lokal, nasional, maupun internasional seperti Training Gender Basic, Meulaboh, 2008, Leadership Sensitif Gender, Meulaboh, 2008, Training Hukum Kritis bagi Faskom, 2008-2009, Narasumber Penguatan Komunitas tentang Hak-hak Perempuan dalam Islam 2007-2008, Pelatihan Penelitian Kualitatif untuk Dosen STAIN, 2009, Pelatihan Legal Drafting, Lhokseumawe, 2009, Peserta Pertemuan dan Konsultasi Nasional Hukum Keluarga, oleh KOMNAS Perempuan, Jakarta 2009, Menjadi Narasumber di berbagai seminar regional dan nasional, Vocal Point LBH APIK Aceh untuk Isu Islam dan Gender, 2008-2009, Presenter seminar internasional di Kuala Lumpur Malaysia tahun 2012, narasumber Training Hukum Keluarga dan Gender di Kuala Lumpur Malaysia 2011 dan 2012.

Beberapa karya ilmiah yang pernah dimuat di beberapa jurnal terakreditasi nasional adalah Quo Vadis Acehnese Shari'a: A Critical Approach to the Construction and Scope of Islamic Legislation Jurnal al-Jamiah UIN Sunan Kalijaga 60/2022, The contestation of Islamic legal thought: Dayah's jurists and PTKIN's jurists in responding to global issues, Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan 22/2022, Globalization and the Paradigm of Islamic Law Implementation in Aceh 21/2022, Melacak Penyebab Peceraian Di Kota Lhokseumawe: Sebuah Penelitian Fenomenologi Hukum Islam, el-Buhuth: Borneo Journal of Islamic Studies 5/2023, Efektifitas 'Uqubat dalam Qanun No. 14/ 2003 tentang Khalwat, Jurnal *Penelitian KeIslaman,* IAIN Mataram NTB (2010), Efektifitas 'Uqubat dalam Qanun No. 14/ 2003 tentang Khalwat dan Qanun Hasil Revisi tentang Khalwat dan Ikhtilath, Jurnal *Syir'ah* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2011), Pelaksanaan Syari'at Islam dan Perlindungan HAM, Jurnal *Al-Manahij* STAIN Purwokerto (2011), dan Pelaksanaan Syari'at Islam dan Minoritas Non-Muslim di Aceh, Jurnal *Analisis* (2012).

Karya-karyanya yang lain adalah Hak-hak Politik Perempuan dalam Perspektif Syeikh Abdurrauf Syiah Kuala (1997), Perempuan dan Harta Peunulang Adat: Studi Kasus di Aceh Besar (2001), JoU dan Agresifitas Masyarakat, Serambi Indonesia (2000), Pemberdayaan Politik Perempuan, Serambi Indonesia (2001), Membangun Visi Humanis Syari'at Islam, Aceh Ekspress (2001), Konflik Aceh dan Upaya Penyelesaiannya, Serambi Indonesia (2001), Islam dan Mitos tentang Perempuan, Buku (2004), Prinsip-prinsip Kesetaraan Gender dalam Islam (2005), Teo-Kosmologi Kesepasangan Islam (2005), Syari'at Islam dan Kekerasan terhadap Perempuan (2006), Orientasi Politik Ulama Dayah Aceh (2006), Dimensi-dimensi Dakwah dalam Seni Tarian Aceh (2006), Menggagas Fiqh Sensitif Perempuan (2006), Efektifitas

Pelaksanaan Syari'at Islam di NAD (2007), KDRT dalam Perspektif Hukum Islam (2007), Perempuan di Hadapan Hukum Adat (2007), Islam, CEDAW dan Perlindungan terhadap Hak-hak Perempuan, Monograf UNIFEM (2007), Hijrah dari Nafsu Dhulmani menuju Hati Nurani, *Majalah Al-Afaq* (2007), Perempuan dalam Literatur Islam Klasik (2007), Perempuan dalam Ranah Publik Perspektif Islam (2008), Gender dalam Islam (2008), Metodologi Penalaran Fiqh Sensitif Gender (2008), Perempuan dan Keluarga Perspektif Islam (2008), Perempuan dan Kesehatan Perspektif Islam (2008), Perempuan dan Politik Perspektif Islam (2008), Psikologi Perkawinan Islam (2008), Perlindungan Hak-hak Anak dalam Islam (2009), Hermeneutika Al-Qur'an tentang Ayat-Ayat Gender (2010), Paradigma Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, *Proseding STAIN Malikussaleh,* (2011), Pergulatan Budaya Aceh dan Tantangan Post-Modernisme *Proseding Internasional,* Kuala Lumpur (2012), Hukum Islam dan HAM (2010), dan Filsafat Ilmu (2014).

PENGURUS WILAYAH

Nahdlatul Ulama

PROVINSI ACEH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTANAH NAHRASIYAH

LHOKSEUMAWE

EPISTEMOLOGI INTEGRATIF-INTERDISIPLINER HUKUM ISLAM

(Studi Kritis terhadap Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Audah)

Buku ini memfokuskan diri untuk mengkaji tentang epistemologi hukum Islam dalam pemikiran Jasser Auda. Kajian dalam buku ini menemukan bahwa Jasser tidak menawarkan sesuatu yang baru tentang *Maqasid al-Syariah*. Ia hanya melakukan rekonstruksi dalam beberapa hal. Pertama, menempatkan *Maqasid al-Syariah* tidak lagi sebagai aksiologi hukum Islam melainkan sebagai epistemologinya. Kedua, memperluas substansi kajian *Maqasid al-Syariah* dan menawarkan strategi pelaksanaan dalam Negara modern (institusionalisasi *Maqasid al-Syariah* dalam tubuh Negara). Ketiga, mengintrodusir pendekatan baru dalam memahami *Maqasid al-Syariah* yaitu pendekatan systems.

AZ-ZAHRA MEDIA SOCIETY
http://azzahramedia.com
zahramedia.society@gmail.com
Jl. HM. Harun No. 8, Percut, Sumatera Utara

ISBN 978-623-09-2731-7